



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



دوره‌نگار و دستس خارج اصول

حضرت آیت‌الله العظمی فاضل لنکرانی

دوفصلی

سیری کامل

اصول فقه

جلد پانزدهم

تیرم روز پنجشنبه

کتابخانه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

فیضیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۲۸	سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱۵
۲۸	مشخصات کتاب
۲۹	مباحث اصول عملیه (استصحاب)
۳۵	درس چهارصد و چهل و یکم
۳۵	اشاره
۳۵	استصحاب وجودی و استصحاب عدمی
۳۵	جریان استصحاب وجودی
۳۶	فرق نظر استاد با فاضل نراقی در تعارض استصحاب عدمی با وجودی
۳۷	بیان معنای تعارض بالعرض
۳۷	مراد فاضل نراقی (ره) از تعارض استصحاب عدمی با وجودی
۳۸	جمع استصحاب وجودی با استصحاب عدمی
۴۰	توضیحی درباره معنای اطلاق
۴۱	تغایر موضوع بلحاظ وجود یا عدم قید
۴۳	پرسش:
۴۴	درس چهارصد و چهل و دوم
۴۴	اشاره
۴۴	استصحاب تعلیقی
۴۶	اشکال مشترک در استصحاب تنجیزی و تعلیقی: عدم اتحاد موضوع
۴۷	مانعیت تعلیق از جریان استصحاب
۴۸	تعلیق موضوع یک حکم
۴۸	سببیت یا تعلیق در معنای «ان جائک زید فاكرمه»
۵۰	تشابه ملازمه جعل و انشا با سببیت شرعیه
۵۱	پرسش:

۵۲	درس چهارصد و چهل و سوم
۵۲	اشاره
۵۲	راه پیدا شدن تعلیق و بیان تعلیق شرعی
۵۳	فرق تعلیق شرعی با تعلیق عرفی
۵۵	شک در جریان استصحاب با تغییرات در موضوع
۵۶	لزوم یقین فعلی و شک فعلی در «لا تقض»
۵۸	مانعیت تعلیقیت از جریان استصحاب
۶۰	پرسش:
۶۱	درس چهارصد و چهل و چهارم
۶۱	اشاره
۶۱	اشکال تعدد عنوان در استصحاب تعلیقی
۶۲	معلق بودن، مانع از جریان استصحاب
۶۳	جعل حکم وجوب تعلیقی با حکم شارع
۶۴	مراد از فعلیت در حکم شرعی و انواع حکم شرعی
۶۵	منشأ شک در بقای حکم تعلیقی شرعی
۶۷	عدم لزوم تعلق یقین به حکم تنجیزی
۶۸	پیدا شدن شک با تغییر حال موضوع
۶۹	حکم شرعی، موضوع وجوب اطاعت از نظر عقل
۷۰	پرسش:
۷۱	درس چهارصد و چهل و پنجم
۷۱	اشاره
۷۱	کلام محقق نائینی(ره) در مورد مستصحب و انواع آن
۷۴	تصور شک در بقای حکم کلی از نظر مرحوم نائینی(ره)
۷۵	بیان مرحوم نائینی(ره) در مورد عدم جریان استصحاب تعلیقی
۷۷	معنای استصحاب صحت تأهلیه و جریان آن بر مبنای شیخ انصاری(ره)
۷۸	عدم جریان استصحاب صحت تأهلیه بر مبنای مرحوم نائینی(ره)

۷۹	پرسش:
۸۰	درس چهارصد و چهل و ششم
۸۰	اشاره
۸۰	استصحاب تعلیقی
۸۰	تعریف استصحاب تعلیقی در کلام محقق نائینی(ره)
۸۲	مراد از استصحاب تعلیقی و مختار استاد
۸۳	کلام محقق نائینی(ره) در ردّ واجب مشروط
۸۵	توجه به ثبوت و تحقق هر حکمی به تناسب خودش
۸۶	زمان تحقق و فعلیت حکم
۸۶	ردّ استصحاب تعلیقی در بیان محقق نائینی(ره)
۸۸	پرسش:
۸۹	درس چهارصد و چهل و هفتم
۸۹	اشاره
۸۹	راه مرحوم شیخ(ره) برای حل مسأله استصحاب تعلیقی
۹۰	حل مشکل استصحاب تعلیقی از راه استصحاب تنجیزی
۹۲	باقی بودن اشکال در استصحاب تعلیقی به نظر مرحوم نائینی(ره)
۹۳	جواز استصحاب بقای سببیت با مجعول شرعی بودن سبب
۹۳	شبهه مثبتیت و ارتباط آن با نظر امام(ره)
۹۴	اشکال به مرحوم شیخ(ره) در منشأ انتزاع سببیت
۹۶	اشکال محقق نائینی(ره) به شیخ(ره) در استصحاب تعلیقی
۹۷	پرسش:
۹۸	درس چهارصد و چهل و هشتم
۹۸	اشاره
۹۸	تعارض دائمی استصحاب تنجیزی در مقابل جریان استصحاب تعلیقی
۱۰۰	حکومت استصحاب تعلیقی بر استصحاب تنجیزی از نظر شیخ(ره)
۱۰۱	سببیت؛ علت حکومت استصحاب تعلیقی بر استصحاب تنجیزی

- ۱۰۳ علت بودن سببیت در حکومت استصحاب تعلیقی بر تنجیزی
- ۱۰۷ پرسش:
- ۱۰۸ درس چهارصد و چهل و نهم
- ۱۰۸ اشاره
- ۱۰۸ بیان بعضی الاعلام راجع به کلام مرحوم آخوند(ره) در استصحاب تعلیقی
- ۱۱۱ عدم تعارض میان استصحاب تعلیقی و استصحاب تنجیزی در کفایه
- ۱۱۲ وجود تعارض میان دو استصحاب تعلیقی و تنجیزی
- ۱۱۳ تقدم اصل سببی بر مسببی در صورت تعارض
- ۱۱۵ نظر استاد در تقدم اصل سببی بر مسببی در صورت تعارض استصحابین
- ۱۱۶ پرسش:
- ۱۱۷ درس چهارصد و پنجاهم
- ۱۱۷ اشاره
- ۱۱۷ بیان حضرت امام(ره) در قبول حکومت استصحاب تنجیزی
- ۱۱۹ معنای حاکمیت استصحاب در سبب بر استصحاب در مسبب
- ۱۲۰ عبارات مختلف در تردید برای اثبات یک نوع تردید
- ۱۲۳ تبدیل حکم تعلیقی به یک حکم فعلی
- ۱۲۴ پرسش:
- ۱۲۵ درس چهارصد و پنجاه و یکم
- ۱۲۵ اشاره
- ۱۲۵ منشأ واحد برای شک در صورت تعارض استصحابین
- ۱۲۶ زمان جریان استصحاب تنجیزی
- ۱۲۹ مفاد دلیل در استصحاب تعلیقی
- ۱۳۱ شرعی بودن ترتب حکم فعلی، بعد از معلق علیه بر حکم تعلیقی شرعی
- ۱۳۳ اصالت عدم تحقق حکم جدید و استصحاب اباحه بعد الغلیان
- ۱۳۴ پرسش:
- ۱۳۵ درس چهارصد و پنجاه و دوم

- ۱۳۵ اشاره
- ۱۳۵ استصحاب احکام شرایع سابقه
- ۱۳۵ استصحاب عدم نسخ در رابطه با شریعت اسلام
- ۱۳۷ اشکالات در جریان استصحاب عدم نسخ
- ۱۳۸ جواب شیخ(ره) از اشکالات در جریان استصحاب عدم نسخ
- ۱۴۱ اشکال حضرت امام(ره) به استصحاب شریعت سابقه
- ۱۴۳ پرسش:
- ۱۴۴ درس چهارصد و پنجاه و سوم
- ۱۴۴ اشاره
- ۱۴۵ اشکال بعضی الاعلام به جریان استصحاب در همه شرایع
- ۱۴۶ اختصاص یا عدم اختصاص حکم به حاضرین
- ۱۴۸ رد کلام بعضی الاعلام و دلیل بر جریان استصحاب عدم نسخ
- ۱۴۸ محل و شرایط جریان استصحاب عدم نسخ
- ۱۵۰ معنای حقیقی نسخ
- ۱۵۱ اشکال به عدم تمامیت ارکان استصحاب
- ۱۵۲ پرسش:
- ۱۵۳ درس چهارصد و پنجاه و چهارم
- ۱۵۳ اشاره
- ۱۵۳ اشکالات در استصحاب عدم نسخ
- ۱۵۴ مراد از ناسخیت بالکلیه
- ۱۵۵ اشکال مرحوم نائینی(ره) در استصحاب عدم نسخ با شک در نسخ
- ۱۵۸ اشکال استصحاب عدم نسخ با وجود علم اجمالی
- ۱۶۰ پرسش:
- ۱۶۱ درس چهارصد و پنجاه و پنجم
- ۱۶۱ اشاره
- ۱۶۱ عدم حجیت مثبتات اصول و حجیت مثبتات امارات

- اشکال جریان استصحاب در موضوع بدون حکم ۱۶۳
- جریان استصحاب با وجود اثر شرعی برای لازم عقلی ۱۶۵
- علت عدم جریان استصحاب در خود لوازم عادی و عقلی ۱۶۶
- کلام مرحوم آخوند(ره) در وجه فرق میان امارات و اصول ۱۶۸
- پرسش: ۱۶۹
- درس چهارصد و پنجاه و ششم ۱۷۰
- اشاره ۱۷۰
- عدم تحقق مقدمات حکمت در ادله اصول از نظر مرحوم آخوند(ره) ۱۷۰
- دو مبنا در باب امارات و مختار استاد ۱۷۲
- ظن به لازم و ملزوم و ملازم ۱۷۳
- حجیت امارات؛ تعبدیه یا امضاییه ۱۷۵
- پرسش: ۱۷۷
- درس چهارصد و پنجاه و هفتم ۱۷۸
- اشاره ۱۷۸
- حجیت مثبتات اصول ۱۷۸
- عدم فرق میان امارات و اصول در مثبتات ۱۷۸
- کلام مرحوم نائینی(ره) در علیت حجیت مثبتات امارات ۱۷۹
- کلام مرحوم آخوند(ره) در حجیت مثبتات اصول ۱۸۱
- استدلال مرحوم شیخ انصاری(ره) در وحدت لازم و ملزوم و ملازم ۱۸۳
- اثر شرعی و خلط آن در کلام حضرت امام(ره) ۱۸۶
- پرسش: ۱۸۷
- درس چهارصد و پنجاه و هشتم ۱۸۸
- اشاره ۱۸۸
- ترتیب اثر شرعی بر لازم عقلی یا لازم عادی با استصحاب ۱۸۸
- تحقق یقین به اصل شیء و لازم و ملزوم و ملازم آن ۱۸۹
- احتمالات دوگانه در معنای لا تنقض و مختار شیخ(ره) ۱۹۱

- شبهه موضوعیت داشتن یقین و پاسخ استاد ----- ۱۹۳
- مراد از یقین در لا تنقض الیقین ----- ۱۹۵
- عدم ترتب آثار لوازم بر «لا تنقض الیقین بالشک» ----- ۱۹۶
- پرسش: ----- ۱۹۸
- درس چهارصد و پنجاه و نهم ----- ۱۹۹
- اشاره ----- ۱۹۹
- عدم ترتب آثار شرعیه بنا بر معانی دو گانه «لا تنقض» ----- ۱۹۹
- عدم ارتباط «لا تنقض الیقین بالشک» به لوازم عقلیه و عادیه ----- ۲۰۰
- اشکال استاد به مرحوم آخوند(ره) در ابتدای مسأله بر اطلاق ----- ۲۰۱
- اشکال به مرحوم شیخ(ره) در عدم قابلیت جعل تشریحی در لوازم ----- ۲۰۳
- خروج تخصصی آثار شرعیة لوازم عقلی و لوازم عادی از لا تنقض ----- ۲۰۴
- اثر شرعی دوم موضوع برای اثر شرعی و جریان استصحاب ----- ۲۰۵
- جریان استصحاب و ترتب اثر شرعی دوم ----- ۲۰۷
- پرسش: ----- ۲۰۸
- درس چهارصد و شصتم ----- ۲۰۹
- اشاره ----- ۲۰۹
- بیان اشکال در موضوع اثر شرعی دوم یعنی لازم شرعی ----- ۲۰۹
- امکان ثبوت حکم و موضوع با «لا تنقض الیقین بالشک» ----- ۲۱۱
- عدم شمول ادله حجیت خبر واحد به اخبار مع الواسطه ----- ۲۱۲
- الغاء خصوصیت یا تنقیح مناط، راهی برای شمول ادله حجیت خبر واحد ----- ۲۱۳
- لزوم حفظ عنوان موضوع در قضیه حقیقیه ----- ۲۱۵
- پرسش: ----- ۲۱۷
- درس چهارصد و شصت و یکم ----- ۲۱۸
- اشاره ----- ۲۱۸
- اشکال بر لا تنقض؛ لزوم اثبات حکم و موضوع باهم ----- ۲۱۸
- نظر مرحوم آخوند(ره) در جعل حکم مماثل در موضوعات مثل احکام ----- ۲۱۹

- ۲۲۱ ----- عدم فرق میان جریان استصحاب در حکم و موضوع
- ۲۲۲ ----- تعبد به وجود موضوع؛ مفاد استصحاب الموضوع
- ۲۲۴ ----- پاسخ استاد به عدم جریان استصحاب در موضوعات
- ۲۲۶ ----- پرسش:
- ۲۲۷ ----- درس چهارصد و شصت و دوم
- ۲۲۷ ----- اشاره
- ۲۲۷ ----- اثبات آثار دوم و سوم و... بدلیل استصحاب در موضوع اول
- ۲۲۹ ----- فرق جریان لوازم عقلیه و آثار شرعیه بر لوازم عقلیه، با لوازم شرعیه
- ۲۳۱ ----- عناوین در آثار بر لوازم در اصل مثبت
- ۲۳۳ ----- جریان استصحاب، آثار شرعی مترتب بر لوازم لوازم
- ۲۳۴ ----- پرسش:
- ۲۳۵ ----- درس چهارصد و شصت و سوم
- ۲۳۵ ----- اشاره
- ۲۳۵ ----- خفای واسطه؛ مورد استثنای از اصل مثبت
- ۲۳۶ ----- فرق نظر تحقیقی و مسامحی عرف با نظر عقل در خفای واسطه
- ۲۳۷ ----- مناقشه استاد در مثال حضرت امام(ره) برای واسطه خفی
- ۲۳۹ ----- بیان توجه شارع به دید عرفی و قبول آن
- ۲۴۱ ----- مراد از معنای خفای واسطه از نظر عرف
- ۲۴۳ ----- پرسش:
- ۲۴۴ ----- درس چهارصد و شصت و چهارم
- ۲۴۴ ----- اشاره
- ۲۴۴ ----- کلام مرحوم شیخ(ره) در مورد استثنای واسطه خفیه
- ۲۴۶ ----- بیان مشکل در مسأله یوم الشک و نظایر آن
- ۲۴۸ ----- راه حل مرحوم شیخ(ره) برای خفای واسطه
- ۲۴۹ ----- مراد از اول بودن و مرکب یا بسیط بودن آن
- ۲۵۰ ----- راه حل مرحوم نایینی(ره) برای مشکله در اول بودن

- ۲۵۱ راه حل حضرت امام(ره) برای اشکال در اول بودن
- ۲۵۲ پرسش:
- ۲۵۳ درس چهارصد و شصت و پنجم -
- ۲۵۳ اشاره -
- ۲۵۳ نکات در اصل مثبت -
- ۲۵۳ نظر مرحوم آخوند(ره) در واسطه در ترتب اثر بر مستصحب -
- ۲۵۴ حکم موارد برزخ میان استصحاب و اصل مثبت -
- ۲۵۶ تفصیل محقق خراسانی(ره) در موارد بین استصحاب و اصل مثبت -
- ۲۵۷ فرق میان محمول بالضمیمه و خارج محمول -
- ۲۵۸ نظر آخوند(ره) در تفصیل میان محمول بالضمیمه و خارج محمول -
- ۲۶۰ پرسش:
- ۲۶۱ درس چهارصد و شصت و ششم -
- ۲۶۱ اشاره -
- ۲۶۱ کلی بودن عناوین ذاتیه منطبق بر مستصحب و عناوین عرضی -
- ۲۶۳ اثر اتحاد وجودی میان کلی و فرد از دید مرحوم آخوند(ره) -
- ۲۶۳ ردّ استاد بر مرحوم آخوند(ره) برای اثر اتحاد وجودی کلی و فرد -
- ۲۶۵ عدم امکان ترتیب اثر بر کلی برای فرد -
- ۲۶۶ راه حل بعضی الاعلام برای ترتیب اثر بر فرد -
- ۲۶۷ اشکال استاد به بعضی الاعلام برای ترتیب اثر بر فرد -
- ۲۶۸ راه حل حضرت امام(ره)؛ کلی متشخص در خارج -
- ۲۶۹ پرسش:
- ۲۷۰ درس چهارصد و شصت و هفتم -
- ۲۷۰ اشاره -
- ۲۷۰ راه حل حضرت امام(ره)؛ کلی متشخص در خارج -
- ۲۷۱ فرق کلام حضرت امام(ره) با دیگران در ترتب آثار -
- ۲۷۳ بیان استاد در لزوم جریان استصحاب در کلی -

- اشکال استاد به تفصیل آخوند(ره) بین خارج محمول و محمول بالضمیمه ۲۷۶
- فرق بین استصحاب ملکیت و استصحاب عدالت در ترتب آثار کلی ۲۷۷
- پرسش: ۲۷۹
- درس چهارصد و شصت و هشتم ۲۸۰
- اشاره ۲۸۰
- عدم جریان استصحاب فرد برای ترتیب آثار کلی در محمول بالضمیمه ۲۸۰
- فرق بین خارج محمول و محمول بالضمیمه بنابر احتمالات مختلف ۲۸۲
- لزوم مستصحاب بودن حکم شرعی یا موضوع شرعی ۲۸۴
- اکتفای در اضافه به شارع در جریان استصحاب ۲۸۵
- نتیجه استصحاب موضوعی؛ روشن شدن حکم ۲۸۶
- پرسش: ۲۸۷
- درس چهارصد و شصت و نهم ۲۸۸
- اشاره ۲۸۸
- عدم لزوم مستصحاب از مجعول بالاستقلال ۲۸۸
- اشکال به استفاده لازمه عقلی از استصحاب ۲۹۰
- جواب مرحوم آخوند(ره) بنابر ترتب اثر شرطیت ۲۹۲
- امکان فرق میان شرط و مانع و پاسخ به آن ۲۹۳
- بیان روایات در عدم فرق میان مانع و شرط ۲۹۴
- پرسش: ۲۹۵
- درس چهارصد و هفتادم ۲۹۶
- اشاره ۲۹۶
- جریان استصحاب با اثر شرعی مترتب بر وجود شرط ۲۹۶
- کلام حضرت امام(ره) در مورد اثر شرعی مترتب بر وجود شرط ۲۹۷
- راه حل بعضی الاعلام برای اثر شرعی مترتب بر وجود شرط ۲۹۸
- جریان استصحاب در مطلق شرط ۲۹۹
- جریان قاعده لا تنقض در موارد اثر شرعی ۳۰۰

- ۳۰۱ ----- استصحاب شرط
- ۳۰۳ ----- جریان استصحاب طهارت در موارد دارای اثر شرعی
- ۳۰۴ ----- پرسش:
- ۳۰۵ ----- درس چهارصد و هفتاد و یکم
- ۳۰۵ ----- اشاره
- ۳۰۵ ----- عدم لزوم بودن مستصحب حکم شرعی یا موضوع آن در استصحابات عدمی
- ۳۰۷ ----- عدم کفایت مأموریه با استصحاب و قاعده فراغ و تجاوز، از نظر عقل
- ۳۰۸ ----- برگشت قاعده فراغ و تجاوز و استصحاب به مقام جعل
- ۳۰۹ ----- اشکال جریان استصحاب عدم مانع
- ۳۱۰ ----- جواز استصحاب عدمی از نظر مرحوم آخوند(ره)
- ۳۱۲ ----- پرسش:
- ۳۱۳ ----- درس چهارصد و هفتاد و دوم
- ۳۱۳ ----- اشاره
- ۳۱۳ ----- کلام مرحوم آخوند(ره) در عدم ترتب آثار غیر شرعی
- ۳۱۴ ----- تحقق ملزوم در صورت ثبوت بقای مستصحب با استصحاب
- ۳۱۵ ----- ثبوت برخی آثار غیر شرعی با استصحاب
- ۳۱۶ ----- تسامح در اثبات لوازم غیر شرعی با استصحاب از نظر حضرت امام(ره)
- ۳۱۷ ----- حکم طریقی راهی برای تحفظ بر واقع
- ۳۲۰ ----- توجه به بقای مستصحب در زمان لاحق در استصحاب
- ۳۲۱ ----- پرسش:
- ۳۲۲ ----- درس چهارصد و هفتاد و سوم
- ۳۲۲ ----- اشاره
- ۳۲۲ ----- تقدم و تأخر در رابطه با اجزای زمان در حادث واحد یا حادثین
- ۳۲۳ ----- جریان استصحاب با فرض حادث واحد مسلم
- ۳۲۴ ----- عناوین مختلف و جریان استصحاب در آنها
- ۳۲۵ ----- اصالت تأخر حادث و بنای آن بر تسامح

- ۳۲۸ کلام بعض الاعلام در جواز مرکب بودن موضوع
- ۳۳۰ پرسش:
- ۳۳۱ درس چهارصد و هفتاد و چهارم
- ۳۳۱ اشاره
- ۳۳۱ صور مختلف دو حادث معلوم الحدوث
- ۳۳۲ فرض دو حادث معلوم الحدوث و مجهول التاريخ
- ۳۳۳ فرق وجود خاص به نحو کان تامه و ناقصه
- ۳۳۴ موضوعیت ترتب اثر بر وجود خاص
- ۳۳۵ صورت اثر وجود خاص در احد الحادثین
- ۳۳۷ تعارض استصحابها در صورت تقدم و تأخر و تقارن اثر
- ۳۳۸ عدم منع از جریان دو استصحاب با فرض حمل اثر بر تقدم و تأخر
- ۳۳۹ ملاک در جریان استصحابهای مختلفه
- ۳۴۰ پرسش:
- ۳۴۱ درس چهارصد و هفتاد و پنجم
- ۳۴۱ اشاره
- ۳۴۱ بیان تحقق فاعل در کان تامه و اتصاف موضوع به محمول در ناقصه
- ۳۴۲ نفی ترتب اثر؛ نتیجه استصحاب عدمی
- ۳۴۴ جریان استصحاب با کان تامه و عدم جریان آن با ناقصه
- ۳۴۶ اشکال به مرحوم آخوند(ره) در عدم جریان استصحاب با کان ناقصه
- ۳۴۸ فرق لیس تامه یا عدم محمولی با لیس ناقصه یا عدم نعتی
- ۳۴۹ پرسش:
- ۳۵۰ درس چهارصد و هفتاد و ششم
- ۳۵۰ اشاره
- ۳۵۰ عدم جریان دو استصحاب عدمی به نظر مرحوم آخوند(ره)
- ۳۵۱ تعارض دو استصحاب عدمی به نظر شیخ طوسی(ره)
- ۳۵۲ عدم جریان استصحاب عدمی در مورد موضوع اثر شرعی

- مراد از اتصال زمان شک به زمان یقین ----- ۳۵۴
- تمسک به عام در شبههٔ مصداقیه ----- ۳۵۵
- پرسش: ----- ۳۵۷
- درس چهارصد و هفتاد و هفتم ----- ۳۵۸
- اشاره ----- ۳۵۸
- نظر مرحوم آخوند(ره) در مورد تردید در زمان شک به زمان یقین ----- ۳۵۸
- مورد جریان استصحاب عدم با فرض عدم مانع ----- ۳۶۲
- اشکال استاد به مرحوم آخوند(ره) در جریان استصحاب عدم ----- ۳۶۳
- دوران امر میان دو یقین ----- ۳۶۴
- شک در مورد یقین در دو قضیهٔ تعلیقیه ----- ۳۶۵
- پرسش: ----- ۳۶۶
- درس چهارصد و هفتاد و هشتم ----- ۳۶۷
- اشاره ----- ۳۶۷
- اشکال به مرحوم آخوند(ره) در تقسیم عناوین به واقعیه و خارجیّه ----- ۳۶۷
- عدم جواز تمسک به شبههٔ مصداقی خود دلیل ----- ۳۶۸
- یقین و شک فعلی در جریان استصحاب ----- ۳۶۹
- اشکال به کلام مرحوم آخوند(ره) در عدم احراز اتصال شک به یقین ----- ۳۷۰
- ثمرهٔ عملیه بین فرمایش آخوند و شیخ در صورت اثر داشتن یک عدم ----- ۳۷۱
- فرق میان جریان استصحاب شخصی و استصحاب کلی ----- ۳۷۴
- پرسش: ----- ۳۷۵
- درس چهارصد و هفتاد و نهم ----- ۳۷۶
- اشاره ----- ۳۷۶
- عدم تردید در عناوین بلحاظ حال فعلی ----- ۳۷۶
- «تنقض الیقین بالشک» در شک ساری ----- ۳۷۷
- عدم امکان دلالت لا تنقض بر حجیت استصحاب و قاعدهٔ یقین ----- ۳۷۸
- معنای تبدل شک به یقین در قاعدهٔ یقین ----- ۳۸۰

- ۳۸۱ ----- عدم شبهة مصداقية برای «لا تنقض» -----
- ۳۸۲ ----- عدم جریان استصحاب با عدم فاصله میان زمان متیقن و مشکوک -----
- ۳۸۴ ----- یقین به نقض حالت سابقه -----
- ۳۸۵ ----- پرسش: -----
- ۳۸۶ ----- درس چهارصد و هشتادم -----
- ۳۸۶ ----- اشاره -----
- ۳۸۶ ----- مثال شبهه مصداقيه نقض یقین به شک از نظر محقق نائینی(ره) -----
- ۳۸۷ ----- جریان استصحاب نجاست در تمام فروض مسأله از نظر صاحب عروه(ره) -----
- ۳۸۸ ----- تفصیل در جریان اصل در اطراف علم اجمالی -----
- ۳۸۹ ----- کلام محقق نائینی(ره) نسبت به فروض علم اجمالی در محل بحث -----
- ۳۹۱ ----- عدم تطبیق معنای شبهه مصداقيه بر ما نحن فیه -----
- ۳۹۲ ----- خلط بین متیقن و یقین در کلام محقق نائینی(ره) -----
- ۳۹۴ ----- پرسش: -----
- ۳۹۵ ----- درس چهارصد و هشتاد و یکم -----
- ۳۹۵ ----- اشاره -----
- ۳۹۵ ----- احتمال احراز انفصال بین زمان یقین و شک در کلام مرحوم آخوند -----
- ۳۹۷ ----- عدم تناسب احتمال احراز انفصال با ظاهر کلام مرحوم آخوند -----
- ۳۹۸ ----- مقتضای ملاک قرار دادن حال استصحاب -----
- ۳۹۹ ----- عدم جریان استصحاب در صورت وجود یقین به حالت سابقه -----
- ۴۰۰ ----- وجود تهاافت بین صدر و ذیل کلام امام(ره) -----
- ۴۰۲ ----- پرسش: -----
- ۴۰۳ ----- درس چهارصد و هشتاد و دوم -----
- ۴۰۳ ----- اشاره -----
- ۴۰۴ ----- حکم معلوم بودن تاریخ یکی از حادثین و مجهول بودن دیگری -----
- ۴۰۵ ----- استصحاب در حادثین؛ یکی معلوم و یکی مجهول، از نظر مرحوم آخوند -----
- ۴۰۶ ----- اشکال در جریان استصحاب عدم در مجهول التاريخ -----

- مثال برای اثر عدم معلوم در زمان مجهول ۴۰۷
- جریان استصحاب در اثر داشتن عدم معلوم در زمان مجهول ۴۰۹
- پرسش: ۴۱۰
- درس چهارصد و هشتاد و سوم ۴۱۱
- اشاره ۴۱۱
- جریان استصحاب در صورت تحقق دو حالت متضاد مجهولی التاريخ ۴۱۱
- کلام مرحوم محقق(ره) در تحقق دو حالت متضاد مجهولی التاريخ ۴۱۲
- خصوصیات محل بحث در دو حالت متضاد مجهولی التاريخ ۴۱۴
- مقدمه اول؛ عدم تأثیر حدث دوم در نقض طهارت ۴۱۴
- مقدمه دوم؛ عدم لزوم تکرار طهارت به تکرار حدث ۴۱۵
- دلیل پذیرش قول صاحب معتبر در ما نحن فیه ۴۱۵
- شرط تنجز علم اجمالی و ارتباط آن به مقام ۴۱۶
- حکم وجود حالت سابقه طهارت، علی الحالتین ۴۱۷
- پرسش: ۴۱۹
- درس چهارصد و هشتاد و چهارم ۴۲۰
- اشاره ۴۲۰
- فرق بین مسأله تعاقب حالتین با مسأله حادثین ۴۲۰
- تعاقب حالتین؛ یکی معلوم و دیگری مجهول ۴۲۱
- حکم معلوم بودن تاریخ طهارت ۴۲۲
- دلیل عدم جریان استصحاب در مورد معلوم بودن تاریخ طهارت ۴۲۳
- حکم معلوم بودن تاریخ حدث ۴۲۴
- حکم معلوم بودن تاریخ طهارت دوم ۴۲۶
- حکم مجهول بودن تاریخ طهارت دوم ۴۲۷
- پرسش: ۴۲۸
- درس چهارصد و هشتاد و پنجم ۴۲۹
- اشاره ۴۲۹

- ۴۲۹ تنبیهاست استصحاب
- ۴۲۹ بررسی امکان جریان استصحاب در امور اعتقادیه
- ۴۳۰ جریان استصحاب در امور اعتقادیه با حفظ ضوابط استصحاب
- ۴۳۱ ضابطه استصحاب
- ۴۳۲ تقسیم امور اعتقادیه از نظر مرحوم آخوند(ره)
- ۴۳۳ جریان استصحاب در امر اول از امور اعتقادیه نزد مرحوم آخوند
- ۴۳۳ امکان جریان استصحاب حکمی در قسم دوم از امور اعتقادیه نزد آخوند(ره)
- ۴۳۴ دلیل عدم جریان استصحاب موضوعی در امور اعتقادیه
- ۴۳۵ مجعول بودن منصب نبوت و امامت
- ۴۳۶ پرسش:
- ۴۳۷ درس چهارصد و هشتاد و ششم
- ۴۳۷ اشاره
- ۴۳۷ تمسک به استصحاب نبوت موسی و عیسی(علیهما السلام)
- ۴۳۸ کیفیت تمسک اهل کتاب به استصحاب نبوت برای خودش
- ۴۳۸ لزوم فحص در تمسک به اصول عملیه در شبهات حکمیه
- ۴۴۰ عدم دلیل بر حجیت استصحاب نزد کتابی
- ۴۴۱ بطلان تمسک به استصحاب نبوت برای الزام مسلمانان
- ۴۴۲ طریق یقین به نبوت موسی و عیسی(علیهما السلام) نزد مسلمانان
- ۴۴۴ اشکال شیخ انصاری(ره) به استصحاب کلی موسی و عیسی(علیهما السلام)
- ۴۴۴ پرسش:
- ۴۴۵ درس چهارصد و هشتاد و هفتم
- ۴۴۵ اشاره
- ۴۴۵ بررسی تمسک به استصحاب در عام افرادی و ازمانی
- ۴۴۶ تفصیل شیخ(ره) در رجوع به استصحاب در عام ازمانی و افرادی
- ۴۴۷ شباهت مسأله مورد بحث به مسأله وجوب روزه در ماه رمضان
- ۴۴۹ تفصیل مرحوم آخوند(ره) در عام ازمانی و افرادی از نظر جریان استصحاب

- ۴۵۱ مصداق تفصیل مرحوم آخوند(ره) در فقه
- ۴۵۳ پرسش:
- ۴۵۴ درس چهارصد و هشتاد و هشتم
- ۴۵۴ اشاره
- ۴۵۴ اخذ زمان در دلیل خاص به نحو قیدیت و در عام به نحو عام استغراقی
- ۴۵۵ اخذ زمان در دلیل عام به نحو عام استغراقی و در دلیل خاص به نحو ظرفیت
- ۴۵۶ اخذ زمان در دلیل خاص به نحو قیدیت و در دلیل عام به نحو عام مجموعی
- ۴۵۸ لزوم رجوع به دلیل عام در تمام فروض نزد امام(ره)
- ۴۵۹ خروج عنوان دوام و استمرار از عام استغراقی و مجموعی
- ۴۶۰ امکان استفاده عموم زمانی از طریق اطلاق دلیل
- ۴۶۱ تقدّم و تأخّر بین عموم ازمانی و عموم افرادی از نظر امام(ره)
- ۴۶۲ پرسش:
- ۴۶۳ درس چهارصد و هشتاد و نهم
- ۴۶۳ اشاره
- ۴۶۳ فرعیّت عموم ازمانی بر عموم افرادی
- ۴۶۴ تخصیص عموم افرادی
- ۴۶۵ تخصیص عموم ازمانی
- ۴۶۶ لزوم رجوع به عموم ازمانی در تمام صور مسأله از نظر امام(ره)
- ۴۶۷ دلیل رجوع به عموم ازمانی در صورت استقلال زمان
- ۴۶۸ دلیل رجوع به عموم ازمانی در صورت تصریح به قید استمرار
- ۴۷۰ پرسش:
- ۴۷۱ درس چهارصد و نودم
- ۴۷۱ اشاره
- ۴۷۱ موارد استمرار زمانی از راه اطلاق
- ۴۷۳ تمرکز بحث بر روی تقیید اطلاق زمانی
- ۴۷۴ اشکال طولیت افراد زمان در اطلاق زمانی

- ۴۷۶ عدم دلالت اطلاق بر جامعیت افراد
- ۴۷۷ عدم تفاوت بین استمرار مستفاد از لفظ با استمرار مستفاده از مقدمات حکمت
- ۴۷۸ پرسش:
- ۴۷۹ درس چهارصد و نود و یکم
- ۴۷۹ اشاره
- ۴۷۹ تفصیل محقق نائینی(ره) نسبت به عموم ازمانی
- ۴۸۰ دلیل تفصیل محقق نائینی(ره) نسبت به عموم ازمانی
- ۴۸۱ تطبیق تفصیل محقق نائینی(ره) بر محل بحث
- ۴۸۳ امکان تمسک به عموم ازمانی در صورت تعلق به حکم یا متعلق
- ۴۸۵ پرسش:
- ۴۸۶ درس چهارصد و نود و دوم
- ۴۸۶ اشاره
- ۴۸۶ لزوم تفصیل بین رجوع به عام و رجوع به استصحاب
- ۴۸۷ دلیل تفصیل بین رجوع به عام و رجوع به استصحاب
- ۴۸۹ مقتضای علم اجمالی به تخصیص عموم ازمانی یا عموم افرادی
- ۴۹۰ عدم تعارض بین اصاله العموم افرادی و ازمانی به خاطر تفاوت رتبه
- ۴۹۱ لازمة توجه به مجرای اصاله العموم نزد عقلا
- ۴۹۴ پرسش:
- ۴۹۵ درس چهارصد و نود و سوم
- ۴۹۵ اشاره
- ۴۹۵ مقتضای رجوع به عقلا در مورد اجرای اصاله العموم و اصاله الاطلاق
- ۴۹۷ تطبیق بنای عقلا در اصاله العموم و اصاله الاطلاق بر محل بحث
- ۴۹۷ وجود علم اجمالی به از بین رفتن عموم یا اطلاق
- ۴۹۹ شرط تعارض دو اصل یا دو دلیل
- ۴۹۹ دلیل جریان اصاله العموم فی نفسه در محل بحث
- ۵۰۱ فرق بین اصاله العموم و اصاله الاطلاق

- پرسش: ۵۰۲
- درس چهارصد و نود و چهارم ۵۰۳
- اشاره ۵۰۳
- مراد از معنای شک در باب استصحاب ۵۰۳
- مقتضای مقابله یقین و شک در روایات استصحاب ۵۰۵
- معنای «و لکن تنقضه بیقین آخر» ۵۰۵
- لازمه جریان استصحاب در مؤدای امارات ۵۰۷
- مقصود از یقین در روایات لا تنقض ۵۰۸
- پرسش: ۵۱۰
- درس چهارصد و نود و پنجم ۵۱۱
- اشاره ۵۱۱
- عدم ارتباط کلمه نقض به متیقن ۵۱۱
- مقتضای مبنای شیخ در معنای «لا تنقض الیقین بالشک» ۵۱۳
- مراد از شک در روایات استصحاب، و اجماع بر آن ۵۱۴
- اشکال تمسک شیخ (ره) به اجماع در ما نحن فیه ۵۱۵
- کالعدم بودن وجود ظن غیر معتبر ۵۱۶
- از بین نرفتن ظن در صورت عدم اعتبار آن ۵۱۷
- لزوم تعلق شک و یقین به یک موضوع ۵۱۹
- پرسش: ۵۱۹
- درس چهارصد و نود و ششم ۵۲۰
- اشاره ۵۲۰
- اعتبار بقای موضوع در استصحاب ۵۲۰
- معنای بقای موضوع ۵۲۱
- معنای بقای موضوع از نظر شیخ انصاری (ره) ۵۲۲
- خلط بین وجود ذهنی و وجود خارجی در کلام شیخ انصاری ۵۲۳
- لزوم تعلق یقین و شک به مفاهیم تصدیقه ۵۲۵

- لازمه تعلق اوصاف نفسانیه به معانی تصدیقیه ۵۲۶
- پرسش: ۵۲۷
- درس چهارصد و نود و هفتم ۵۲۸
- اشاره ۵۲۸
- مقتضای دقت در دلیل استصحاب ۵۲۸
- مغایرت زمانی بین موضوع و محمول در باب استصحاب ۵۲۹
- کلام محقق خراسانی(ره) در معنای بقای موضوع و اشکالات آن ۵۳۰
- شرطیت وحدت موضوع در باب استصحاب ۵۳۱
- دلیل عقلی شیخ(ره) بر اعتبار بقای موضوع ۵۳۳
- عدم اعتبار دلیل عقلی در باب استصحاب شرعی ۵۳۵
- عدم حکم شارع به بقای موضوع ۵۳۵
- پرسش: ۵۳۶
- درس چهارصد و نود و هشتم ۵۳۷
- اشاره ۵۳۷
- طریق احراز اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در باب استصحاب ۵۳۷
- محل اشکال در تحصیل اتحاد قضیتین در باب استصحاب ۵۳۹
- احراز اتحاد قضیتین به کمک استصحاب ۵۴۰
- اشکال تحصیل اتحاد قضیتین به کمک استصحاب ۵۴۱
- اثر استصحاب «زید حی» ۵۴۲
- پرسش: ۵۴۳
- درس چهارصد و نود و نهم ۵۴۴
- اشاره ۵۴۴
- جواز احراز اتحاد قضیتین به کمک استصحاب از نظر محقق نایینی(ره) ۵۴۴
- خروج کلام محقق نایینی(ره) از محل بحث ۵۴۵
- تحریر محل بحث، شک در بقای موضوع ۵۴۶
- حاکم به اتحاد بین قضیتین در باب استصحاب ۵۴۸

- ۵۴۹ ----- لزوم انسداد باب استصحاب در صورت حاکم قرار دادن عقل
- ۵۵۱ ----- پرسش:
- ۵۵۲ ----- درس پانصدم
- ۵۵۲ ----- اشاره
- ۵۵۳ ----- مقتضای ظاهر کلام محقق خراسانی(ره) در محل بحث
- ۵۵۴ ----- فرق بین عرف و لسان دلیل از نظر محقق خراسانی(ره)
- ۵۵۶ ----- تفاوت عنب و زبیب از نظر عرف
- ۵۵۷ ----- عدم تفاوت بین لسان دلیل و عرف از نظر محقق نایینی(ره)
- ۵۵۸ ----- فرق بین لسان دلیل و عرف در مثال «لعنب اذا غلی یحرم»
- ۵۵۹ ----- پرسش:
- ۵۶۰ ----- درس پانصد و یکم
- ۵۶۰ ----- اشاره
- ۵۶۰ ----- مقتضای مراجعه به عرف در فهم معنای دلیل
- ۵۶۲ ----- وحدت موضوع قضیه متیقنه و مشکوکه در مسأله زبیب از نظر عرف
- ۵۶۳ ----- تطبیق بحث بر مثال «الماء المتغیر نجس»
- ۵۶۴ ----- تفاوت بین اخذ موضوع از لسان دلیل و یا از عرف
- ۵۶۵ ----- عدم داعی برای کلام مرحوم آخوند
- ۵۶۵ ----- راه به دست آوردن اتحاد قضیتین در باب استصحاب
- ۵۶۷ ----- پرسش:
- ۵۶۸ ----- درس پانصد و دوم
- ۵۶۸ ----- اشاره
- ۵۶۸ ----- تقدم اماره بر استصحاب
- ۵۶۸ ----- عدم جریان استصحاب با وجود اماره موافق یا مخالف
- ۵۶۹ ----- بیان محقق خراسانی(ره) در علت تقدم اماره بر استصحاب
- ۵۷۱ ----- علت تقدم «صدق العادل» بر دلیل استصحاب
- ۵۷۱ ----- لزوم دور از تخصیص «صدق العادل» به دلیل استصحاب

- ۵۷۲ معنای حکومت از نظر محقق خراسانی (ره)
- ۵۷۴ بررسی ورود از راه جمع عرفی
- ۵۷۵ پرسش:
- ۵۷۶ درس پانصد و سوم
- ۵۷۶ اشاره
- ۵۷۷ تقدّم یک دلیل بر دیگری به ملاک اقوائت ظهور
- ۵۷۹ تقدّم یک دلیل بر دیگری به ملاک حکومت
- ۵۸۰ عدم وجود معارضه و اقوائت ظهور در دلیل حاکم و محکوم
- ۵۸۲ علت تقدّم دلیل حاکم بر دلیل محکوم
- ۵۸۳ پرسش:
- ۵۸۴ درس پانصد و چهارم
- ۵۸۴ اشاره
- ۵۸۴ بررسی معنای حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر
- ۵۸۷ عدم وجود تعارض بین دلیل حاکم و محکوم
- ۵۸۷ وسعت دایره حکومت
- ۵۸۹ ورود از نظر استقلال و عدم استقلالش نسبت به حکومت
- ۵۹۱ اتحاد ورود و حکومت از نظر ملاک تقدّم
- ۵۹۱ پرسش:
- ۵۹۲ درس پانصد و پنجم
- ۵۹۲ اشاره
- ۵۹۲ انحصار ملاک تقدّم یک دلیل بر دلیل دیگر به دو مورد
- ۵۹۳ امکان تصور ملاک سوم برای تقدّم به نحو ورود
- ۵۹۵ اختصاص حکومت به ادله لفظیه
- ۵۹۷ جدا کردن ملاک حکومت از ملاک ورود در ادله لفظیه
- ۵۹۸ تقدّم دلیل خبر واحد بر دلیل استصحاب به نحو ورود
- ۵۹۹ پرسش:

۶۰۰	درس پانصد و ششم
۶۰۰	اشاره
۶۰۰	تقدّم استصحاب بر سایر اصول عملیه
۶۰۰	فرق بین ورود، حکومت و تخصّص
۶۰۱	نقش تعبّد در مسأله ورود و تخصّص
۶۰۱	علت تقدّم استصحاب بر سایر اصول عملیه
۶۰۳	دلیل تقدّم استصحاب بر براهت عقلیه
۶۰۴	دلیل تقدّم استصحاب بر اصاله الاحتیاط
۶۰۵	علت تقدّم استصحاب بر اصاله التخییر
۶۰۷	پرسش:
۶۰۸	درس پانصد و هفتم
۶۰۸	اشاره
۶۰۸	تعارض بین دو استصحاب
۶۰۸	دقّت در عنوان علم و عدم علم در اصول عملیه
۶۰۹	مقصود از علم در اصول عملیه
۶۱۱	عدم بقای موضوع براهت شرعی با وجود استصحاب
۶۱۱	بیان بودن دلیل استصحاب بر حکم
۶۱۳	تعارض بین استصحابین
۶۱۳	تعارض بین دو استصحاب به واسطه طرّو حالت جدید
۶۱۴	تعارض دو استصحاب به واسطه وجود علم اجمالی با توجه به تقدّم و تأخّر
۶۱۵	سببیت و مسببیت شرعی، عادی، عقلی
۶۱۶	پرسش:
۶۱۷	فهرست مطالب
۶۴۸	فهرست درسها
۶۵۴	درباره مرکز

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱۵

مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان و نام پدیدآور: سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول جلد ۱۵ / فاضل لنکرانی؛ تهیه و تنظیم
موسسه روزنامه فیضیه.

مشخصات نشر: قم: فیضیه، ۱۳۷۷

مشخصات ظاهری: ۱۶ ج.

شابک: ۵۰۰۰۰۰ ریال (دوره)؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱: ۹۶۴۶۷۶۴۰۱۰؛ ۱۶۰۰۰۰ ریال: ج. ۱، چاپ سوم: ۹۶۴-۹۷۸-۶۷۶۴-۰۱-۰؛
۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۲: ۹۶۴-۶۷۶۴-۰۲-۹؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۳: ۹۶۴۶۷۶۴۰۴۵؛ ۲۵۰۰۰۰ ریال (ج. ۳)؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۴:
۹۶۴-۶۷۶۴-۰۵-۳؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۷: ۹۶۴۶۷۶۴۰۸۸؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۸: ۹۶۴۶۷۶۴۰۹۶؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۹:
۹۶۴۶۷۶۴۱۰X؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۰: ۹۶۴۶۷۶۴۱۱۸؛ ۴۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۲: ۹۶۴۸۳۲۰۰۴۷؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۳:
۹۶۴۶۷۶۴۲۰۷؛ ۴۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۳، چاپ (۱۳۸۵): ۹۶۴-۸۳۲۰-۰۵-۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۴: ۹۶۴۶۷۶۴۲۱۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال:
ج. ۱۵: ۹۶۴۶۷۶۴۲۲۳؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۶: ۹۶۴۶۷۶۴۲۳۱

عنوان های دیگر دوره ده ساله دروس خارج اصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی "مد ظله العالی"

ناشر: فیضیه

مکان نشر: ایران - قم

سال نشر: مجلد ۱ الی مجلد ۳ = ۱۳۷۷ ش - مجلد ۴ الی مجلد ۸ = ۱۳۷۸ ش - مجلد ۹ الی مجلد ۱۴ = ۱۳۷۹ ش - مجلد ۱۵ و مجلد ۱۶ =
۱۳۸۰ ش

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: دادستان، محمد، تنظیم کننده، تهیه کننده

شناسه افزوده: موسسه روزنامه فیضیه

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/ف۱۸ س ۹ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۱۳۶۹۹

ص: ۱

مباحث اصول عملیه (استصحاب)

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱۵

فاضل لنکرانی

تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه

ص: ۴

مباحث اصول عملیه (استصحاب)

- استصحاب وجودی و عدمی

- استصحاب تعلیقی

- استصحاب تعلیقی

- استصحاب احکام شرایع سابقه

- حجیت مثبتات اصول

- نکات در اصل مثبت

- تنبیهات استصحاب

- تقدم اماره بر استصحاب

- تقدم استصحاب بر سایر اصول عملیه

- تعارض بین دو استصحاب

ص: ۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصليوه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

استصحاب وجودی و استصحاب عدمی

جریان استصحاب وجودی

جوابهای دیگری از شبهه مرحوم نراقی داده شده است که دیگر تعرض آنها چندان مفید نیست. ولی جواب اصلی به ایشان همانطور که تقریب خود ایشان در شبهه هم ما را هدایت به همین جواب می کند، این است که ما از نظر جریان استصحابین به لحاظ وجود حالت سابقه هیچ گونه اشکالی نداریم؛ برای اینکه همانطوری که عرض کردیم در کلام فاضل نراقی جایی مسأله تعارض مطرح است که استصحاب وجودی مناقشه نداشته باشد، و ما در جریان استصحاب وجودی هیچگونه بحثی نداشته باشیم، این در صورتی است که ما زمان را، یعنی عنوان ما قبل از زوال را به صورت ظرفیت مطرح بکنیم، و الا اگر قبل از زوال به صورت قیدیت مطرح بشود، چه قید حکم باشد و چه قید متعلق حکم باشد، استصحاب وجودی نمی تواند جریان پیدا بکند. درحالی که در کلام مرحوم نراقی چنین فرض شده که در جریان استصحاب وجودی هیچ گونه مناقشه ای نیست.

پس لامحاله قبل از زوال عنوان ظرفیت دارد، و ما استصحاب بقای وجوب جلوس را بعد از زوال جاری می کنیم. این استصحاب از نظر حالت سابقه و وحدت قضیه متیقنه و مشکوک فیها، هیچ اشکالی ندارد. اما در استصحاب عدمی که ایشان آن را معارض با استصحاب وجودی قرار داده، نمی توانیم از نظر اصل جریان در آن مناقشه کنیم. برای آنکه آن تقریب و توضیحی که ایشان در بیان شبهه ذکر کردند، با توجه به آن تقریب و توضیح، آن استصحاب عدمی هم حالت سابقه دارد، قضیه متیقنه و مشکوک فیها دارد، و فی نفسه استصحابش جریان پیدا می کند. برای اینکه یک زمانی مسلم جلوس مقید به بعد از زوال، یا وجوب جلوس که وجوب مقید به بعد از زوال باشد، این حالت سابقه عدمیه داشته، یک زمانی بوده قطعاً که جلوس مقید به بعد از زوال واجب نبوده است. یا وجوب مقید به بعد از زوال تحقق نداشته است، و بعد از آن که مولا جلوس را قبل از زوال واجب کرد، ما شک می کنیم که آیا این عنوان وجوب دارد یا ندارد؟

فرق نظر استاد با فاضل نراقی در تعارض استصحاب عدمی با وجودی

ما استصحاب عدم وجوب جلوس مقید بما بعد از زوال را جاری می کنیم بدون اینکه هیچ نقضی از نظر فقدان حالت سابقه یا عدم اتحاد قضیه متیقنه و مشکوک، در کار باشد.

منتها حرف ما با مرحوم فاضل نراقی در یک جهت است و آن این است که ایشان می فرماید: این استصحاب عدمی معارض با استصحاب وجودی است، ما در مقام جواب می خواهیم بگوییم: نه، معارض نیست. هر دو جاری است بدون اینکه بین اینها معارضه ای باشد، بدون اینکه عدم امکان جمع بین این دو تا باشد.

توضیح مطلب این که، همانطور که مرحوم آخوند در اول کتاب تعادل و تراجیح در باره تعریف تعارض، فرمودند: تعارض بین دو اماره، یک وقت تعارض بالذات است و یک وقت تعارض بالعرض است. تعارض بالذات معنایش این است که دو تا اماره دارای دو مفادی باشند که این دو مفاد قابل جمع نیستند، این دو مفاد امکان اجتماع ندارند. یک روایت می گوید: «صلاه الجمع واجب»، یک روایت هم می گوید: «صلاه الجمع لیست بواجب». اینها تعارضشان تعارض بالذات است، برای اینکه روی یک موضوع و روی یک عنوان به نام نماز جمع، یکی اثبات می کند حکم وجوب را و یکی نفی می کند حکم وجوب را، و نمی شود موضوع واحد هم واجب باشد و هم لیس بواجب. عنوان واحد،

موضوع واحد، هم متعلق حکم اثباتی قرار گرفته باشد، و هم متعلق حکم نفی قرار گرفته باشد، این معنا امکان ندارد. این معنای تعارض بالذات است که نفس دو خبر و نفس دو اماره، مفادشان قابل جمع نباشد، مفادشان امکان اجتماع نداشته باشد.

بیان معنای تعارض بالعرض

گاهی از اوقات تعارض، تعارض بالعرض است. معنای تعارض بالعرض این است که این دو تا اماره یا دو تا اصل، اگر مفاد اینها را فی نفسه بخواهیم حساب بکنیم، بین آنها امکان اجتماع هست، مانعی ندارد که این دو تا باهم جمع بشود، لکن ما از خارج، علم اجمالی به کذب یکی از این دو مفاد داریم. فی نفسه مانعی ندارد که اینها جمع بشود، اما از خارج علم اجمالی داریم به اینکه یکی از این دو باطل است. مثال آن در باب استصحاب در اطراف علم اجمالی چنین است: اگر شما علم اجمالی پیدا کردید به اینکه یا عبای شما، و یا قبای شما یکی نجس است. اینجا شما اگر دو تا استصحاب جاری بکنید: استصحاب طهارت عبا و استصحاب طهارت قبا. میان اینها به حسب ذات منافاتی نیست، مگر مانعی دارد که هم عبا طاهر باشد و هم قبا طاهر باشد؟ پس بین نفس مفاد اصل تعارض نیست. لکن چون شما علم اجمالی دارید به اینکه یکی از این دو استصحابها دروغ است، و یکی از قبا یا عبای شما نجس است، این علم اجمالی شما بین دو تا استصحاب القای معارضه می کند. اما چه نوع معارضه ای؟ نه معارضه بالذات، بلکه معارضه بالعرض، معارضه بعلت علم اجمالی. بطوری که اگر علم اجمالی نبود و شما در طهارت عبا و قبا هر دو شک داشتید و دو تا استصحاب را جاری می کردید، هیچگونه مسأله ای در کار نبود، برای اینکه طهارت عبا هیچ منافاتی با طهارت قبا ندارد. لکن این علم اجمالی به کذب احد الاستصحابین بین این دو استصحاب القای معارضه تبعیه کرده است، این اسمش تعارض بالعرض است که عرض کردم مرحوم آخوند هم در اول بحث تعادل و ترجیح، وقتی که تعارض را معنا می کند، می فرماید که ما یک تعارض بالذات داریم و یک تعارض بالعرض.

مراد فاضل نراقی (ره) از تعارض استصحاب عدمی با وجودی

فاضل نراقی که می فرماید: این استصحاب عدمی معارض با استصحاب وجودی

است، آیا مقصودش تعارض بالذات است یا مقصودش تعارض بالعرض است؟ ظاهر این است که ایشان تعارض بالذات را می خواهد مطرح کند، یعنی می خواهد بگوید:

وجود و عدم که هر دو مجرای استصحاب هستند، اینها ذاتا امکان اجتماع ندارند، ذاتا قابل جمع نیستند. نه اینکه ما علم اجمالی داریم به کذب احدهما، مسأله علم اجمالی و تعارض بالعرض در اینجا مطرح نیست. پس فاضل نراقی می خواهد بین استصحاب عدم و استصحاب وجود یک تعارض بالذاتی درست کند. می گوییم: در تعارض بالذات باید مفاد اصلین و مفاد استصحابین، عدم امکان اجتماع داشته باشد. حالا بینیم آیا در ما نحن فیه عدم امکان اجتماع هست یا نه؟ اگر عدم امکان اجتماع بود، ما تعارض مرحوم نراقی را می پذیریم. اما اگر فرض کردیم که بین استصحاب عدم و استصحاب وجوب در ما نحن فیه امکان اجتماع هست، دیگر مسأله تعارض باید بساطش را جمع بکند، اینجا دیگر جای تعارض نیست.

جمع استصحاب وجودی با استصحاب عدمی

ما مدعی این معنا هستیم که این استصحاب وجودی با این استصحاب عدمی قابل جمع است. بیان مطلب چنین است که باید بینیم مجرای استصحاب وجود چیست؟ شما استصحاب وجود را روی چه چیزی جاری می کنید؟ روی وجوب الجلوس جاری می کنید. آیا علاوه بر جلوس مسأله دیگری هم در موضوع دخالت دارد یا تمام الموضوع برای وجوب در استصحاب وجود همین عنوان جلوس است؟ شما وقتی قضیه متیقنه و مشکوکه را در استصحاب وجودی می خواهید تشکیل بدهید، قضیه متیقنه شما چیست؟ می گویید: «کان الجلوس واجبا»، این قبل از زوال مربوط به کان است، مربوط به حالت سابقه است، مربوط به زمان سابق است، و الا عرض کردم اگر قبل از زوال را متصل به جلوس بکنید، یا مرتبط به وجوب بکنید، اصلا استصحاب وجودی جریان ندارد، اصلا چنین استصحابی نیست تا ما بگوییم که این استصحاب معارض دارد. پس شما که استصحاب وجودی را جاری می کنید، قضیه متیقنه شما «الجلوس واجب» است. «کان الجلوس واجبا قبل الزوال و الا ان یكون وجوب الجلوس مشکوکا» لذا وقتی که قضیه مشکوکه را می آورید، دیگر اصلا کلمه قبل از زوال هم در آن نیست، برای خاطر اینکه کلمه قبل از زوال را اگر در قضیه مشکوکه بیاورید اصلا شما قضیه مشکوکه ندارید.

می‌گویید: «کان الجلوس واجبا و الان یكون وجوب الجلوس مشکوکا» پس در استصحاب وجودی متعلق شما نفس عنوان جلوس است، و حکم شما هم عبارت از وجوب است، بدون اینکه قیدی در رابطه با جلوس باشد، یا قیدی در رابطه با وجوب باشد. هم متعلق عاری از قید است، و هم حکم خالی از قید است. «الجلوس واجب» این «الجلوس واجب کان متیقنا و الان یكون مشکوکا» و عرض کردم اگر غیر از این بخواهید تقریب بکنید، لازمه اش این است که استصحاب وجودی اصلا جاری نمی‌شود. شما که می‌خواهید جریان استصحاب وجودی را فرض بکنید، غیر از این تقریبی که ما عرض می‌کنیم اصلا راه برای جریانش باقی نیست. پس شما الان به استصحاب ثابت کردید «الجلوس واجب» را.

در استصحاب عدم اگر شما بخواهید استصحاب عدم وجوب جلوس را جاری بکنید، بدون هیچ قید و شرطی، این حالت سابقه ندارد. عدم وجوب جلوس که قطعاً به وجوب الجلوس انتقاض پیدا کرد. لذا در این جا در قضیه متیقنه باید قید در کار بیاوریم، قید ما بعد از زوال را چه در رابطه با حکم، یا در رابطه با متعلق، حتماً باید قید در کار باشد، و الا اگر در کار نباشد استصحاب عدمی جاری نیست تا معارض باشد، حالت سابقه ندارد تا معارض باشد. پس باید بگویید: «الجلوس المقید بما بعد الزوال لم یکن واجبا» و الان استصحاب عدم وجوب جلوس مقید بما بعد الزوال را می‌کنیم. شما می‌توانید ما بعد الزوال را قید برای حکم بگیرید، بگویید: جلوس، وجوب بعد از زوال نداشت که بعد الزوال مضاف الیه وجوب باشد. حالا شک می‌کنیم که وجوب مقید بما بعد الزوال را دارد یا نه؟ این حالت سابقه عدمیه دارد، استصحابش جاری می‌شود. حالا جاری شد، نتیجه چه شد؟ نتیجه این شد که حالا ما یک فرضش را می‌گوییم آن دیگری را تکرار نکنیم که طولانی بشود.

ما همین قید برای جلوس را می‌گیریم که از نظر بحث روشنتر است. نتیجه این می‌شود که ما به استصحاب عدم ثابت کردیم که جلوس مقید «بما بعد الزوال لیس بواجب». به استصحاب وجود ثابت کردیم که «اصل الجلوس واجب»، چه منافاتی بین این دو تا هست؟ چه عدم امکان اجتماعی بین این دو تا هست؟ آیا درست نیست که ما بگوییم: «الجلوس بما أنه جلوس واجب» برای اینکه استصحاب وجودی اقتضا می‌کند.

ولی همین جلوس بما أنه مقید ببعده الزوال لیس بواجب. اصلا معنای مقید همین است،

معنای مرکب همین است، وقتی که شما جلوس را مقید به ما بعد الزوال کردید، معنایش این است که جلوس بما هو جلوس، تمام الموضوع نیست، این تمام المتعلق نیست.

«تمام المتعلق، الجلوس المقید بما بعد الزوال» است. پس موضوع نفی و اثبات دو تا شد، موضوع نفی و اثبات متغایر شد. برای اینکه استصحاب وجودی، وجوب را روی نفس «الجلوس بما أنه تمام الموضوع و بما أنّ شیئا آخر، لیس له دخل فی الموضوع» روی این ثابت می کند. می گوید: «الجلوس تمام الموضوع للوجوب».

استصحاب عدمی هم می گوید: «الجلوس مقید بما بعد الزوال» این مقید بما هو مقید لا یكون واجبا، مقید بما هو مقید لا یكون متصفا بالوجوب، جمع بین این دو تا هیچ مانعی ندارد.

توضیحی درباره معنای اطلاق

ما در بحث اطلاق هم ذکر کردیم که معنای اطلاق عبارت از سریان نیست، معنای اطلاق این نیست که وقتی مولا می گوید: اعتق الرقبه، یعنی رقبه مؤمنه را واجب کرده است، رقبه کافره را هم واجب کرده است، نه. معنای اعتق الرقبه این است که تمام الموضوع عبارت از «عتق الرقبه» است. ایمان خارج، کفر خارج، سیاهی خارج، سفیدی خارج، اینها هیچکدام نقشی در موضوعیت موضوع ندارند. پس اگر استصحاب وجودی این معنا را دلالت کرد که «الجلوس بما هو جلوس» بدون اینکه شیء دیگری کمترین دخالت در موضوعیت این جلوس را داشته باشد، نفس هذا الجلوس یكون واجبا، و دلیلش هم استصحاب وجوب یا استصحاب وجود به تعبیر اینها است. اما در استصحاب عدم اگر شما می گفتید که جلوس واجب نیست بین الاستحبابین تعارض بود، تعارضش هم تعارض بالذات. اما شما در استصحاب عدم می توانید بگویید که جلوس واجب نیست، و اگر قضیه متیقنه شما می خواست عدم وجوب الجلوس باشد، به قضیه متیقنه دیگر انتقاض پیدا کرد، و در حقیقت عدم وجوب الجلوس حالت سابقه ندارد که شما بخواهید استصحاب بکنید. آن که حالت سابقه دارد و از نظر جریان استصحاب هیچ مناقشه ای در آن نمی شود کرد، جلوس مقید بما بعد الزوال است، و در استصحاب، عدم وجوب را شما روی این عنوان ثابت می کنید، می گوید: جلوس مقید بما بعد الزوال این لا یكون واجبا، و جمع بین این دو تا امکان ندارد. و «الجلوس بما أنه مقید بما بعد الزوال

لا- یكون واجبا». كما اینکه در همه مسائل اینطور است. شما فرض کنید بما انکم زوج یک وظایفی دارید، اما لا بما انکم روحانی و مقیداً بآنه روحانی. اگر به شما گفتیم: «یجب علیکم انفاق الزوجه، ای بما انکم ازواج، لا بما انکم ازواج مقید»، به اینکه روحانی هستید، لذا می توانیم اینجا اثبات و نفی درست بکنیم. بگوییم: شما «بما انک زوج یجب علیک انفاق زوجتک، اما بما انک زوج روحانی، لا یجب علیک انفاق زوجتک». پس در ما نحن فیه هم مسأله این است.

تغایر موضوع بلحاظ وجود یا عدم قید

حساب وجود قید و عدم وجود قید موضوع را متغیر می کند، موضوع را متعدد می کند، و اگر موضوع متعدد شد، آنوقت نفی و اثبات روی یک موضوع نیامده است، و اگر نفی و اثبات روی یک موضوع نیامده باشد، چه تعارضی بین این دو تا استصحاب شما ملاحظه می کنید؟ در مقام عمل هم شما واجب است برایتان جلوس، یعنی بعد الزوال هم جلوس برایتان واجب است. اما اگر کسی از شما پرسید چه چیزی برای شما واجب است؟ حق ندارید که بگویید: جلوس مقید بما بعد الزوال واجب است، این کذب است. باید بگویید: جلوس واجب است. همانطوری که جلوس قبل از زوال واجب بود، و قبل از زوال عنوان ظرفیت داشت و هیچ گونه عنوان قبل از زوال مدخلیتی در موضوع و حکم به عنوان قیدیت نداشت، بعد از زوال هم همین است. لذا وقتی که از شما می پرسند شما باید بگویید: بله، آن چه که بر من واجب است جلوس است، لذا باید جلوس بکنم. اما اگر از شما سؤال شد که جلوس مقید بهذا الزمان چه حکمی دارد؟ جواب این است که «لیس بواجب»، جلوس مقید بهذا الزمان هیچ وجوب ندارد.

همانطوری که قبل از ظهر جلوس واجب بود، الان هم جلوس واجب است. لذا از نظر عمل شما را در هیچ مضیقه ای قرار نمی دهد، چون منافاتی بین اینها نیست که شما را در مضیقه قرار بدهد.

اما به خلاف دلیلی که می گوید: نماز جمعه واجب است، یک دلیل هم می گوید: نماز جمعه واجب نیست. از نظر اینکه موضوع واحد است و نفی و اثبات روی موضوع واحد بار شده است، معارض است، و از نظر نیت، شما بخواهید نیت وجوب بکنید «یمكن ألا یكون واجبا»، نیت وجوب نکنید، «یمكن ان یكون واجبا». پس آنجا امکان اجتماع نه

به حسب واقع دارد و از نظر مقام هم قابل رعایت نیست. اما اینجا که شما نشسته اید «بما ان الجلوس واجب» شما جلوس کردید. اما «لا بما انّ الجلوس مقید بما بعد الزوال واجب». من عرض کردم و تشبیه کردم، شما وظایفی که در رابطه با زوجیت دارید، بما أنّک زوج این وظایف را دارید. حالا درست است که بگویید: این وظیفه بما أنّی زوج روحانی یجب علیّ انفاق الزوجه؟ اگر این حرف را بزنید این بهتان به حکم الله است، بهتان به خداوند است. خداوند بر زوج بما أنّه روحانی انفاق زوجه را واجب نکرده است. بر زوج بما أنّه زوج، انفاق زوجه را واجب کرده است. پس بین این دو تا امکان اجتماع کاملاً تحقق دارد.

در نتیجه ما از مرحوم فاضل نراقی این معنا را می پذیریم که این دو استصحاب جاری است، هر دو حالت سابقه دارد، هیچگونه حاکمیت و محکومیتی بین آنها تحقق ندارد، لکن ایشان می گویند: در آخر بین این دو تا معارضه است، ما می گوئیم: نه، بین اینها هیچ گونه تعارضی تحقق ندارد، لذا هر دو جاری می شود و بین آنها هم منافات نیست.

(سؤال... و پاسخ استاد): جواب باید مطابق با سؤال باشد. شما که می گوئید: جلوس بعد الزوال، آیا این بعد الزوال را قید برای جلوس قرار می دهید؟ و در تعبیر اینجوری می گوئید: جلوس بعد الزوال، لیس بواجب. اما وقتی که ما می خواهیم تعبیر بکنیم، می گوئیم: الجلوس واجب بعد الزوال، مثل الجلوس واجب قبل الزوال. شما در الجلوس واجب قبل الزوال چطوری تعبیر می کردید؟ ما می گوئیم: دلیلی که از ناحیه مولا آمد، مفادش وجوب جلوس بود قبل از زوال، و ما به استصحاب ابقاء کردیم و در نتیجه جلوس بعد از زوال هم واجب شد، اما نه جلوس بعد از زوال، بعد از زوال ارتباطش با حکم یا موضوع همان ارتباطی است که قبل از زوال با حکم یا موضوع دارد، که اگر ارتباط را ارتباط قیدی می کردید، اصلاً استصحاب را نمی توانستید شما جاری بکنید.

پس تعبیر اینجوری می کنیم، «الان یجب الجلوس کما کان فی السابقه واجبا». لکن در عین حال عنوان مقید الجلوس مقید بما بعد از زوال الان لا یکون واجبا، با این قید واجب نیست، و در جمع بین آن دو وجوب و عدم وجوب هم هیچ مانعی وجود ندارد، و در نتیجه تعارض به طور کلی منتفی می شود.

سؤال... و پاسخ استاد): بالعرض معنایش این است که شما علم اجمالی به کذب یکی از این دو داشته باشید. پس تعارض بالعرض نیست، تعارض بالذات هم نیست، به

هر دو عمل کنید. در استصحاب عدم که نباید انسان به پیشانیش بنویسد استصحاب عدم را. شما الان استصحاب می کنید مثلاً عدم وجوب حرکت از اینجا را، لذا اینجا نشسته اید.

لازم نیست که در پیشانی شما استصحاب عدم وجوب را بنویسند. شما الان بعد از زوال جلوس کردید و یک طلبه فاضلی می آید از شما می پرسد، می گوید: این جلوس که شما کردید واجب است یا نه؟ شما می خواهید جواب دقیق بدهید. می گوید: «الجلوس بما أنه جلوس واجب، و بما أنه مقتد بهذا الزمان ليس بواجب». مطلق الجلوس و عنوان الجلوس واجب است. اما در عین اینکه واجب است بعنوان الجلوس واجب است، آن استصحاب عدم که نمی خواهد بگوید که شما الان جلوس نکنید. این حرف را نمی گوید.

تقریب این شبهه را مکرر این چند روز می گویم. ایشان می خواهد بگوید: استصحاب وجودی را یک طوری درست بکنید که جاری بشود، استصحاب عدمی هم از لحاظ نداشتن حالت سابقه و امثال اینها که بعضی از مجیبین از شبهه مطرح می کردند، می گوید:

اینطور نیست و واقعش هم نیست. منتها آخرین حرف این است که بین استصحاب عدم و استصحاب وجوب معارضه هست، و ظاهرش هم تعارض بالذات است، جواب آن هم این است که نه، ما معارضه ای نمی فهمیم، معارضه معنایش عدم امکان اجتماع است.

ما می بینیم که بین این دو تا امکان اجتماع است. در یک جا «الجلوس بما هو جلوس واجب» می نویسیم، و در یکجا می نویسیم که «الجلوس بما أنه مقتد بما بعد الزوال ليس بواجب». آیا اگر کسی این دو تابلو را ببیند، می گوید: که بین آنها منافات است؟

پرسش:

۱ - جریان استصحاب وجودی و نظر استاد را در مورد آن بیان کنید.

۲ - فرق نظر استاد با فاضل نراقی (ره) در تعارض استصحاب عدمی و وجودی چیست؟

۳ - مراد فاضل نراقی (ره) از تعارض استصحاب عدمی با استصحاب وجودی چیست؟

۴ - جمع استصحاب وجودی با استصحاب عدمی چگونه است؟

۵ - معنای اطلاق را همراه با مثال توضیح دهید.

۶ - آیا موضوع بلحاظ وجود قید یا عدم قید تغییر می کند؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

استصحاب تعلیقی

یکی از تنبیهاتی که در باب استصحاب مورد بحث واقع می شود این است که آیا همانطوری که استصحاب در امور تنجیزیه و احکام تنجیزیه جریان پیدا می کند، استصحاب تعلیقی هم جریان دارد یا ندارد؟

از نظر اقوال و احتمالات، چهار قول در مسأله هست: یکی اینکه استصحاب طریق مطلقاً جریان ندارد، و دیگر اینکه استصحاب تعلیقی مطلقاً جریان دارد، سوم تفصیل بین این معنا که اگر تعلیق در رابطه با حکم باشد، استصحابش جاری است، و اگر در رابطه با موضوع باشد، استصحابش جریان ندارد. احتمال چهارم این است که این تعلیق اگر در لسان دلیل شرعی باشد، و «بعباره اخری» تعلیق شرعی باشد، استصحاب در آن جریان دارد و اگر تعلیق مستفاد از دلیل شرعی باشد که توضیحش را بعد عرض

می کنیم، اینجا استصحاب جاری نیست.

همانطوری که سیدنا الاستاذ الاعظم الامام «مد ظله العالی» بیان فرمودند: آیا در این مسأله، و در این تنبیه محل نزاع واقعی چیست؟ آن چیزی که ایجاد شبهه کرده است، و در نتیجه موجب مطرح شدن این بحث شده است، و محل نزاع واقعی بین اقوال مختلفه قرار گرفته است، بینیم چیست؟ آن عبارت از این معنا است که در استصحاب تعلیقی ما کأن در دو مقام بحث می کنیم، هر چیزی که ارتباط به این دو مقام داشته باشد، وارد در این بحث است و هر چیزی که خارج از این دو مقام باشد، به این بحث ارتباط پیدا نمی کند.

یک مقام بحث در این معنا است که آیا نفس تعلیقی بودن در مقابل تنجیزی مانعیت از جریان استصحاب دارد؟ مسأله تعلیق چه ضربه ای به استصحاب وارد می آورد؟ ضربه به ارکان استصحاب وارد می آورد؟ یا اینکه نه، این تعلیقیت بما هی تعلیقیه هیچ مانعیتی از جریان استصحاب نخواهد داشت.

پس بحث ما در مقام عمل متمحض در همین معناست، که «هل التعلیقیه» بلحاظ اینکه ما احکام تعلیقی یا موضوعات تعلیقی داریم، آیا این تعلیقیت جلوی جریان استصحاب را می گیرد یا جلوی جریان استصحاب را نمی گیرد؟ در مقام اول، ما روی این معنا باید بحث کنیم، از این نظر بعضی از اشکالاتی که در بعضی از کلمات ملاحظه می شود، می گویند: در استصحاب تعلیقی در آن مثال معروفش موضوع باقی نیست. یعنی اگر شارع گفت «العصیر العنبی اذا غلا یحرم»، و بعد شما شک کردید که اگر این عنب زیب شود، آیا عصیر زیب هم «اذا غلا یحرم أو لا یحرم»؟ گفته شده است که اینجا موضوع دو تا شده است. برای اینکه موضوع عصیر عنبی بوده است، و شما می خواهید حکم را برای عصیر زیبایی بار کنید، اصلاً زیب و عنب دو موضوع هستند، زیب و عنب دو حقیقت دارند ولو به نظر عرف. لذا شما حق ندارید استصحاب را جاری کنید.

یا اینکه به این صورت ما اشکال را مطرح کنیم، که عصیر عنبی عبارت از آبی است که از داخل انگور، و از باطن انگور بیرون می آید، که ما از آن تعبیر می کنیم «بماء العنب» آبی که از باطن انگور گرفته می شود. انگور تا مادامی که انگور است دارای آب است، و بر آب آن هم عصیر عنب اطلاق می شود. اما بعد از آنکه این عنب زیب شد، و بعد از آنکه حالت یابسیت پیدا کرد، این دیگر آبی ندارد که ما از آن تعبیر به عصیر بکنیم. لذا

عصیر زبیب یک معنای دیگری پیدا می کند، و آن معنای دیگر این است، مقصود از عصیر زبیب یعنی آن آب خارجی که ما مقداری در آن آب زبیب ریخته باشیم و بواسطه مجاورت کسب حلاوت کرده باشد. شیرینی کسب کرده باشد.

پس نتیجه اینطور می شود که عصیر عنب، ماء خود انگور است. اما عصیر زبیب ماء خارجی است. بواسطه مجاورت با زبیب کسب حلاوت کرده است. آنوقت چطور شما حکم عصیر عنبی را می خواهید روی عصیر زبیب بار بکنید، اینها دو تا موضوع است، آب خود انگور کجا و آب خارجی مجاور با زبیب کجا، می گوئیم: درست است این اشکالات در کار هست، اما این اشکالات به بحث ما ارتباط ندارد، برای اینکه بحث ما آنجایی نیست که موضوع متعدد باشد.

اشکال مشترک در استصحاب تنجیزی و تعلیقی: عدم اتحاد موضوع

بحث ما آنجایی نیست که از جهات دیگر استصحاب لنگی داشته باشد. بحث ما تمرکز و تمحض روی همین معنا دارد که آیا نفس همین معنای تعلیقیت، مانعیت از جریان استصحاب دارد یا ندارد؟ درست است که شما در این بحث مطرح کنید که عصیر الزبیب غیر عصیر العنب. غیر عصیر العنب به محل بحث ما چه مربوط است؟ شما که می خواهید بگوئید که استصحاب تعلیقی جریان ندارد از نظر تعلیقیت باید دلیلی بر عدم جریان اقامه بکنید. نه از نظر اینکه موضوع واحد نیست، اگر موضوع واحد نشد. در استصحابات تنجیزی هم اگر موضوع واحد نشد استصحاب جاری نمی شود، این اشکال مشترک الورد است، عدم اتحاد موضوع همه جا مانعیت از استصحاب دارد، می خواهد استصحاب تنجیزی باشد و می خواهد استصحاب تعلیقی باشد، پس مقام اولی که ما در این رابطه بحث می کنیم متمحض در همین معناست، که آیا نفس تعلیقیت «بما هی تعلیقیه هل تكون مانعه عن الاستصحاب أم لا»؟ اگر ما در مقام اول به این نتیجه رسیدیم که تعلیقیت مانع از جریان استصحاب است، دیگر نوبت به بحث در مقام ثانی نمی رسد، و زمینه بحث برای مقام دوم باقی نمی ماند، اما اگر ما در مقام اول قائل شدیم به اینکه تعلیقیت مانعیت ندارد یک بحث دیگری برای ما باقی می ماند، و آن این است که آیا استصحاب تعلیقی همیشه دچار یک معارضی به نام استصحاب تنجیزی هست، یا اینکه دچار معارض نیست؟ و به عبارت دیگر آیا استصحاب تعلیقی در مقام عمل منشأ اثر

است یا اینکه نه این استصحاب برای اینکه همیشه گرفتار یک معارض هست و آن معارضش هم استصحاب تنجیزی است، لذا در مقام عمل این استصحاب تعلیقی اثر ندارد، در مقام بحث مؤثر است و در مقام استفاده از دلیل منتج است، اما در مقام عمل هیچ نتیجه ای بر او ترتب پیدا نمی کند، برای اینکه همیشه مقابل یک معارض بنام استصحاب تنجیزی است.

پس ما در دو مقام بحث می کنیم، فعلا بحث ما در مقام اول است تا بعد ان شاء الله نوبت به مقام دوم برسد.

مانعیت تعلیق از جریان استصحاب

در این مقام بحث ما متمحض در همین معناست، که آیا «تعلیقیت بنفسها مانع عن جریان الاستصحاب أم لا»؟ اینجا مقدمه دو مطلب باید صحبت بشود: یک مطلب این است که، به حسب مقام ثبوت، با قطع نظر از مقام اثبات، این تعلیق نقشی که پیدا می کند به یکی از وجوه چندگانه می تواند نقش پیدا بکند. به حسب مقام ثبوت.

یک وقت این تعلیق مستقیما در رابطه با حکم است. اصلا خود حکم، حکم تعلیقی است. خود حکم معلق بر یک شیء است. مثل «ان جائك زيد فاکرمه»، «ان جائك زيد فاکرمه» را اگر نظرتان باشد آنطوری که مشهور در مقابل مرحوم شیخ انصاری معنا می کنند، و در واجب مشروط در بحث مقدمه واجب تفصیلا بیان شد، مشهور می گوید:

در «ان جائك زيد فاکرمه» ما اینجا یک حکمی داریم، و یک متعلق حکم داریم، و یک چیز سومی است که حکم معلق بر اوست. حکم عبارت از ایجاب است، که از هیأت «اکرم» استفاده می شود. متعلق عبارت از «اکرام زید» است، یعنی حکم روی عنوان «اکرام زید» بار شده است. اما عنوان سوم بنام «مجیء زید» است، این «مجیء زید» معلق علیه است. اما چه چیزی معلق بر اوست، چه چیزی متوقف بر اوست؟ نفس خود وجوب، به این معنا که تا زمانی که «مجیء زید» محقق نشود، اصلا اکرام وجوب ندارد. «اکرام زید» متعلق وجوب نیست. پس در این قضیه شرطیه آنطوری که مشهور معنا می کنند «مجیء زید» را قید برای خود حکم می دانند، و «معلق علیه» را نفس وجوب می دانند.

یا در باب مثلا احکام وضعیه، مثل مسأله نجاست، دلیل اینطوری می گوید: «اذا بلغ الماء قدر كز لا ینجسه شیء»، نمی خواهیم استظهار بکنیم. اینجور معنا کنیم و بگوییم در

این عبارت یک حکم به نجاست است. حکم به نجاست متعلق بماء است. ولی چه موقع حکم به عدم نجاست، یا در حقیقت حکم به اعتصام، این حکم به «لا ینجسه متعلق بالماء» است. آب را نجس نمی کند چیزی، اما چه موقع نجس نمی کند، و چه موقع حالت اعتصام برای ماء وجود دارد. «اذا بلغ قدر کر» مثل همان «ان جائك زید»، همانطوری که «مجيء زید» معلق علیه وجوب اکرام است. «بلوغ الماء قدر کر، معلق علیه اعتصام الماء» است. حکم اعتصام، یعنی «لا ینجسه شیء»، متعلقش ماء است، مثل اینکه می گوید «الماء معتصم»، اما چه موقع این اعتصام برای ماء ثابت است؟ در «اذا بلغ قدر کر» اعتصام که «حکم شرعی، قد علق علی شیء»، و آن شیء «بلوغ الماء قدر کر» است. پس ما یک نوع تعلیق داریم که این تعلیق در رابطه با نفس حکم است؛ حالا می خواهد حکم تکلیفی باشد، یا حکم وضعی باشد. این یک نوع تعلیق است.

تعلیق موضوع یک حکم

نوع دوم تعلیق در رابطه با موضوع حکم است. یعنی در حقیقت موضوع حکم یک شیء «معلق علی شیء آخر» است. یک شیء «مقید بشیء آخر» است. بدون اینکه این تعلیق هیچگونه ارتباطی به حکم داشته باشد و تعلیقی در رابطه با خود حکم باشد. مثل اینکه ما بگوییم: «الماء اذا بلغ قدر کر» این «اذا بلغ» را به ماء بنزیم، نه به «لم ینجسه شیء». در «لم ینجسه شیء» هیچ تقییدی نیست. اما موضوع «لم ینجسه» چیست؟ موضوع «لم ینجسه» ماء تنها نیست. موضوع «لم ینجسه»، الماء المقید به عدم البلوغ الی حد الکریه است که این تقیید و تعلیق در رابطه با موضوع است، و هیچگونه ارتباطی به حکم ندارد. کما اینکه مرحوم شیخ «ان جائك» را در «ان جائك زید فاکرمه»، در رابطه با زید قرار می داد، ایشان «ان جائك زید فاکرمه» را معنا می کرد. «اکرم زیدا الجائی»، که «الجایی» وصف برای زید بود، و در مفاد اکرم که وجوب بود، هیچگونه قید و شرطی وجود نداشت. این هم یک نوع تعلیق است.

سببیت یا تعلیق در معنای «ان جائك زید فاکرمه»

نحوه دیگر که ما اسمش را تعلیق نمی توانیم بگذاریم، لکن به حسب مقام تصور یک فرض خاصی است، این است که بگوییم: معنای «ان جائك زید فاکرمه» - عرض کردیم

ما به حسب مقام اثبات نمی خواهیم حالا بحث بکنیم، به حسب مقام ثبوت احتمالات را می خواهیم بیان کنیم. - نه آن است که شیخ می فرماید، و نه آن است که مشهور می فرماید.

بلکه معنای این عبارت برگشت به یک امر تنجیزی می کند، معنای «ان جائك زید فاکرمه» این است: «مجیء زید سبب لوجوب الا-کرام». اگر مولا- بجای «ان جائك زید فاکرمه»، همین عبارتی را که من عرض می کنم به کار برده بود؛ می گفت: «مجیء زید سبب لوجوب اکرامه»، آمدن زید سببیت دارد برای «وجوب اکرام زید». پس اگر مراد این معنا باشد، این قضیه «ان جائك زید فاکرمه» اصلاً در مقام بیان تعلیق نیست، سببیت را بیان می کند.

همانطوری که ما در احکام وضعیه مفصلاً بحث کردیم؛ یکی از احکام وضعیه مجعوله عبارت از سببیت است، و ما آن شبهاتی را که در این رابطه بود، و مخصوصاً یک شبهه مهمی که محقق نائینی داشتند، و ایشان خیال می کردند که این سببیت‌های مجعوله شرعیه همان نقش سببیت‌های تکوینیه و واقعیه را دارد. آنجا عرض کردیم که مسأله اینطور نیست. شارع می تواند جعل سببیت بکند، منتها نه سببیت تکوینی، بلکه سببیت اعتباری.

همان طوری که خود احکام امور اعتباریه است، این سببیت مجعوله هم خود امر اعتباری است، و این قابل جعل است، شارع هیچ مانعی ندارد که بگوید: من بیع را سبب برای تملیک و تملک قرار دادم، چه سببیتی؟ سببیت شرعیه، سببیت شرعیه مثل وجوب شرعی. همانطوری که وجوب شرعی «امر اعتباری مجعول لشارع». شارع می خواهد بیع را سبب برای تملیک و تملک قرار بدهد، و نکاح را سبب برای حصول زوجیت قرار بدهد و طلاق را سبب برای حصول فراق قرار بدهد، و امثال ذلک.

پس یک احتمال هم در مثل «ان جائك زید فاکرمه» به حسب مقام ثبوت، نه به حسب مقام استظهار و دلالت، این است که در این جور موارد مسأله به یک امر تنجیزی برگردد، و آن امر تنجیزی عبارت از سببیت است، سببیت کزیت برای اعتصام. سببیت «مجیء زید» برای «وجوب اکرام زید» است. در مثال عصیر عنبی، سببیت غلیان عصیر عنبی برای حرمت عصیر عنبی، یا به ضمیمه نجاست که محل بحث است و ممکن است به جای سببیت معنایش یک نوع تقدم و تأخری است، شارع جعل ملازمه بکند، ملازمه دیگر فاقد هر گونه تقدم و تأخری است. شارع بگوید: بین «مجیء زید و بین وجوب اکرام زید» ملازمه تحقق دارد، چه ملازمه ای؟ نه ملازمه واقعیه، برای اینکه شارع در مقام

اخبار نیست. شارع در مقام جعل است، در مقام انشا است.

تشابه ملازمه جعل و انشا با سببیت شرعیه

پس ملازمه ای که در مقام جعل و در مقام انشا بیان می شود، مثل همان سببیت شرعیه است. یعنی ملازمه شرعیه. و ملازمه شرعیه امر اعتباری است، امر قابل جعل است. آن را که شارع نمی تواند جعل بکند، مثل ملازمه های واقعیه است. مثلاً اگر در بحث مقدمه واجب بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه یک ملازمه واقعیه تحقق داشته باشد، دیگر معنا ندارد که شارع ملازمه جعل بکند. اما در مواردی که یک چنین مسأله ای وجود ندارد، و صرفاً عالم اعتبار است، در همان عالم اعتبار همانطوری که می تواند جعل سببیت کند، می تواند جعل ملازمه بکند. و روی این حساب معنای «ان جائك زید فاکرمه» این بشود، که «الملازمه الشرعیه ثابته بین مجیء زید و وجوب اکرامه»، و این هم هیچ تالی فاسدی ندارد، همانطوری که در احکام وضعیه ذکر شد، قابلیت جعل دارد.

پس به حسب مقام اثبات گاهی تعلیق در رابطه با حکم است، گاهی تعلیق در رابطه با موضوع است. و گاهی مسأله جعل سببیت است، و گاهی جعل ملازمه است. اما به حسب مقام اثبات چطور؟ اینجا دیگر ادله مختلف است. لازم نیست که ادله در تمامی موارد یکنواخت باشد، در «ان جائك زید فاکرمه» همانطوری که عرض کردیم ظاهر دلیل تعلیق در رابطه با خود حکم است. «وجوب الاکرام» معلق بر «مجیء» است و خود حکم توقف بر «مجیء» دارد. اما ممکن است که در موارد دیگر، و در ادله دیگری که به این سبک و به این سیاق نباشد، احتمالات دیگر از آن استفاده بشود. حالا اگر در یک جایی شارع خودش تعبیر کرد، مثلاً گفت: «غلیان العصیر سبب لحرمته»، ما از آن استفاده سببیت می کنیم. اگر یک جایی فرمود: «الملازمه بین غلیان و بین الحرمة متحققه» ما استفاده جعل ملازمه می کنیم. اگر در یک جایی دیدیم ظاهر بیان شارع ارتباط تعلیق با موضوع حکم است؛ ما تعلیق را در رابطه با موضوعش استفاده می کنیم. این طوری نیست که تمام ادله در تمامی موارد یکنواخت باشد، بلکه به حسب مقام اثبات و استظهار، لسانها و بیانهها متفاوت است، و به حسب تفاوت بیانهها بر هر موردی حکم خاصی ترتب پیدا می کند.

مثلاً آنجایی که تعبیر به سببیت می شود، یا تعبیر به ملازمه می شود، دیگر ارتباطی به استصحاب تعلیقی پیدا نمی کند، برای اینکه در مسأله جعل، سببیت تعلیقی وجود ندارد،

در مسأله جعل، ملازمه تعلیقی وجود ندارد. و لذا در استصحاب تعلیقی نباید مسأله سببیت و ملازمه مطرح شود، برای اینکه این سببیت را که شما می خواهید استصحاب کنید، «حکم وضعی تنجیزی» برای اینکه در سببیت که دیگر تعلیل وجود ندارد و ملازمه ای را که شما می خواهید استصحاب بکنید فرضاً، «حکم وضعی تنجیزی»، در ملازمه دیگر تعلیق وجود ندارد. اما به خلاف آن دو فرض دیگر که در آنها تعلیق تحقق دارد، و می توانند در استصحاب تعلیقی مورد بحث قرار بگیرند که آیا استصحابشان جریان پیدا می کند یا نه؟ پس موضوع بحث روشن شد، یک مقدمه ای هم ذکر شد، مقدمه دیگری هست، برای بعد ان شاء الله.

پرسی:

۱ - اقوال در استصحاب تعلیقی را بیان کنید.

۲ - اشکال مشترک در استصحاب تنجیزی و استصحاب تعلیقی چیست؟

۳ - مانعیت تعلیق از جریان استصحاب به چه معنایی است؟

۴ - آیا در معنای «ان جائك زید فاکرمه» سببیت هست یا تعلیق؟

۵ - تشابه ملازمه جعل و انشا با سببیت شرعیه را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

راه پیدا شدن تعلیق و بیان تعلیق شرعی

یک مطلبی که در مسأله استصحاب تعلیقی خیلی نقش دارد و مؤثر است، این معنا هست که ببینیم این تعلیق از کجا به دست آمده است؟ گاهی از اوقات، تعلیق در لسان خود شارع است و ما از آن تعبیر می کنیم به تعلیق شرعی که خود شارع حکم را به صورت تعلیق بیان کرده است، «و معلقا علی شیء» در لسان شارع بیان شده است، مثل اینکه فرض کنیم در روایات، این جوری تعبیر دارد «العنب یحرم إذا غلی»، عنب حرام می شود اما حرمتش معلق به غلیان است، مثل همان تعلیقاتی که در واجبات مشروطه بنا بر قول مشهور ثابت است.

عقیده مشهور در واجبات مشروطه، این است که تعلیق در رابطه با خود وجوب و در ارتباط با خود حکم است، مثل «ان جائك زید فاکرمه»، یا مثلا در تعبیرات شرعی «إذا زالت الشمس فقط وجبت الصلاتان» که وجوب صلات ظهر و صلاه عصر، معلق بر

زوال است و در حقیقت آن را که شارع انشا کرده است، عبارت از یک ایجاب تعلیقی است. در مثل «العنب یحرم اذا غلی» یک حرمت تعلیقیه را شارع انشا کرده است. از این قسم تعلیقات، تعبیر به تعلیق شرعی می شود؛ یعنی ما از جیب خودمان، تعلیق را بیرون نیاوردیم، ما عقل خودمان را در این تعلیق، مؤثر قرار ندادیم، منحصر در بیان شارع و در حجتی که از طرف او آمده است، مسأله تعلیق صریحا مطرح شده است.

اما گاهی از اوقات یک تعلیقاتی است که مربوط به شارع نیست، اینها تعلیقات عقلیه است که ما در مقام بیان مفاد دلیل شرعی، این تعلیقات را به کار می بریم، این تعلیقات را از جیب خودمان در می آوریم، مثل اینکه اگر شارع به جای «العنب یحرم اذا غلی» بفرماید: «العنب المغلی حرام»، اگر در لسان دلیل شرعی این طوری بود «العنب المغلی حرام»، اینجا به حسب ظاهر دلیل، هیچ تعلیقی در کار نیست بلکه موضوع، یک مقید و قیدی است، یک موصوف و صفتی است بدون اینکه تعلیقی در آن باشد، یا مثلا اگر شارع این طوری تعبیر کرد، گفت: «الماء البالغ حد الکر لا ینجسه شیء» به این تعبیر مسأله را مطرح کرد، این عبارت فاقد تعلیق است، خالی از تعلیق است، وقتی که من و شما عقل را در اینجا دخیل قرار می دهیم، این را به صورت دیگر در می آوریم، اینکه شارع فرموده: «العنب المغلی حرام» مثل این می ماند که گفته «العنب اذا غلی یحرم»، یا در باب کر، «الماء البالغ حد الکر» اینجا عقل یک تعلیقی بیرون می آورد و می گوید: «الماء اذا بلغ قدر کر».

فرق تعلیق شرعی با تعلیق عرفی

ما اگر شاهدهی برای این معنا بخواهیم، در تعبیرات عرفیه خودمان، خیلی از این تعلیقات به کار می بریم درحالی که در دلیل شرعی، این تعلیق به هیچ صورت وجود ندارد، مثل اینکه اگر یک آبی مثلا ده کیلو کمتر از کر باشد، در اینجا یک تعلیقی در کار می آوریم، می گوییم: اگر ده کیلو به این آب اضافه بشود، «یصیر کرا»، این اگر و این تعلیق، در هیچ کجای دلیل شرعی وجود ندارد. دلیل شرعی برای کر، یک وزن مخصوصی قائل است، از نظر مساحت هم یک مساحتی مخصوصی، سه وجب و نیم در سه وجب و نیم، در سه وجب، شارع می گوید: «هذا کر» و اگر طول یا عرض و عمقش، مثلا نیم وجب کمتر بود، می گوییم: اگر نیم وجب مثلا در طول این اضافه می شد «هذا

کر»، این اگر به شارع ارتباط ندارد، این تعلیق، تعلیق شرعی نیست، این تعلیق اسمش تعلیق عقلی یا تعلیق عرفی است که ما نمی‌توانیم این را گردن شارع بگذاریم. کجا اشاره گفته اگر نیم و جب اضافه بشود، در ناحیه عرض و یا طول و یا عمق، «بصیر کرا». شارع گفته: مساحت کر، سه و جب و نیم در سه و جب و نیم، در سه و جب و نیم، اما حالا که از ابعادش نیم و جب کمتر است و شما مسأله را به صورت قضیه تعلیقیه و قضیه اگریه مطرح می‌کنید، این تعلیق، تعلیق شرعی نیست. تعلیق شرعی را خود شارع در لسان دلیل انجام می‌دهد، خود مولی می‌گوید: «ان جائك زيد فاکرمه»، حکم به وجوب اکرام را معلق بر مجیء می‌کند. این مسأله در باب استصحاب تعلیقی، خیلی نقش دارد، چرا؟ برای اینکه در کلمات بزرگان، حتی در این رابطه، خلط زیادی واقع شده است در حالی که محل نزاع، در استصحاب تعلیقی، عبارت از همان تعلیقات شرعی است.

ما می‌خواهیم یک حکم تعلیقی شرعی را استصحاب بکنیم، و همانطوری که دیروز اشاره شد، بحث متمحض در این معناست که آیا تعلیقیت «بما هی تعلیقیه»، مانعیت از جریان استصحاب دارد، یا مانعیت از جریان استصحاب ندارد؟ پس محل نزاع، در استصحاب تعلیقی، حتماً و لا محاله تمرکز در تعلیق شرعی پیدا می‌کند، و آن قولی را که ما نقل کردیم که یکی از اقوال در این باب بود که بین تعلیق شرعی و تعلیق غیر شرعی تفصیل قائل بودند، واقعه این است که این تفصیل در مسأله نیست برای اینکه اصلاً تعلیق غیر شرعی از محل بحث خارج است. آن تعلیقاتی که شما از جیب خودتان در بیاورید، که نباید مستصحاب شما یا خودش حکم شرعی باشد، یا منشأ برای حکم شرعی باشد، این تعلیقات عقلی که مجعول شارع نیستند؟ اینها یک چیزی است که دست تصور و تخیل شما این تعلیق‌ها را به وجود آورده است، عقل این تعلیق‌ها را ایجاد کرده است، لذا اگر شما بخواهید چنین قضایای اگریه و تعلیقیه را استصحاب بکنید، اصلاً مستصحاب شما حکم شرعی نیست تا شما استصحاب بکنید، قطعاً موضوعی برای حکم شرعی هم نخواهد بود برای اینکه در آن مثال کر، آن چه که موضوع برای حکم شرعی است، کر موضوع برای حکم شرعی است، نه اینکه اگر این آب نیم و جب، به او اضافه بشود «بصیر کرا»، آیا «هَذَا حَکْمُ شَرَعِي»، «هَذَا مَوْضُوعٌ لِحَکْمِ شَرَعِي»؟ شارع گفته: یکی از موضوعات احکام شرعیه، این قضیه تعلیقیه است که اگر این آب نیم و جب، به او اضافه بشود «بصیر کرا»، شارع حکم را روی کر بار کرده است، حکم را روی این عنوان بار

کرده است، لذا استصحابات تعلیقیه ای که تعلیقشان شرعی نباشد، از محل بحث در باب استصحاب تعلیقی، خارج است.

شک در جریان استصحاب با تغییرات در موضوع

محل بحث این است که شارع در لسان دلیل این طوری گفته: «العنب یحرم اذا غلی»، چنین تعبیری شارع در لسان دلیل کرده است و ما شک در این معنا می کنیم، شک ما در این معنا، نه مربوط به این است که آیا این حکم نسخ شده است یا نسخ نشده است، شک ما فقط در این رابطه است که آیا این عنب، بعد از آنکه زیب شد، آیا آن هم «یحرم إذا غلی» یا «لا یحرم اذا غلی»، همه حرف این است که این استصحاب جاری است یا نه؟

اشکال این است که موضوع باقی نیست، اشکال در مسأله عنب است، اما اینجا این مسأله زیب است، تا مجبور بشویم بگوییم که عنیت و زبیت، دو حالت برای یک موجود است. مثل آدم پیر و جوان می ماند و الا این انگور از روزی که غوره بشود، ثم انگور بشود، ثم زیب بشود، حالات متعددی برایش پیش آمده است و الا ماهیت، همان ماهیت است و وجود همان وجود است، منتها حالش تبدیل پیدا کرد، حال عنیت تبدل به زبیت پیدا کرده است و همین تبدل حال برای ما شک آورده است، اگر تبدل حال نمی بود، خود دلیل می گفت: «العنب یحرم اذا غلی» اما حالا که این حال تبدل پیدا کرد به زبیت، ما شک می کنیم که آیا این حرمت تعلیقیه ای که «عند الغلیان» فعلیت پیدا می کند، بقا دارد یا ندارد؟ پس آنکه تمام البحث است در اینجا، همین معناست که ما یک تعلیق شرعی داشته باشیم، و مستصحب ما یک حکم شرعی تعلیقی باشد و منشأ شک ما هم تبدل بعضی از حالات موضوع باشد به لحاظ اینکه اگر تبدلی نبود، ما دچار شک نمی شدیم، همان اطلاق دلیل، آن را شامل می شد بدون اینکه نیازی به استصحاب داشته باشیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): گفتیم محل بحث در همان تعلیقیت، تمحض دارد. من این را که جوابش را می دهم برای اینکه گاهی در ذهن شما آن اشکال تمرکز پیدا نکند، برای اینکه از آن اشکال ما رد بشویم و درست بحث را روی محل بحث تمرکز بدهیم این جهت را عرض می کنیم. اگر تبدل حال نباشد، شک پیدا نمی شود. مثال های دیگری هم امکان دارد، فعلا این مثال در همه کلمات و عبارات این مثال مطرح شده است و آن

جهت را هم به آن سبکی که من اشاره کردم، جواب دادند.

ما با توجه به ادله استصحاب، و توجه به «لا تنقض اليقين بالشك» مخصوصا با اینکه ما روی خود «لا تنقض اليقين بالشك» تکیه کردیم، گفتیم: بر یقین در «اليقين»، تکیه شده است، بر شك روی خودش تکیه شده است، و نقض هم در رابطه با خود صفت یقین است برای اینکه یقین واجد یک استحکامی است که آن استحکام، در شك وجود ندارد.

گفتیم که ظاهر اینکه یک چیزی را موضوع برای حکم قرار می دهند، این است که او بالفعل باید تحقق داشته باشد.

لزوم یقین فعلی و شك فعلی در «لا تنقض»

در «لا-تنقض اليقين بالشك» ما یقین فعلی و شك فعلی لازم داریم، «لا تنقض» می گوید: نباید این یقین به شك نقض بشود. تمام مفاد «لا-تنقض» چنین معنایی است، وقتی که ما نحن فیه را عرضه به «لا تنقض اليقين بالشك» می کنیم، می گوئیم: یک حکم تعلیقی از ناحیه شارع صادر شد، ما به علت اینکه بعضی از حالات موضوع تبدیل پیدا کرد، در بقای آن حکم تعلیقی شك داریم، آیا حکم تعلیقی، به قوت خودش باقی هست یا نه؟ در صورت جریان «لا تنقض اليقين بالشك»، چه اشکالی پیش می آید که ما استصحاب بقای این حکم تعلیقی را جاری بکنیم؟ با کجای «لا تنقض اليقين بالشك» مخالفت دارد؟ آیا یقین به حکم تعلیقی وجود نداشت؟ آیا شك در بقای حکم تعلیقی وجود نداشت؟ آیا حکم تعلیقی یک حکم غیر مجعول شرعی بود، یا اینکه حکم تعلیقی یک حکم مجعول شرعی بوده است؟ همانطوری که ما در باب زمان ذکر کردیم که وقتی وجود را مطرح می کنیم، انسان نباید ذهنش روی وجودات قاره تمرکز پیدا بکند؟ نه، «الوجود علی قسمین، وجود قار و وجود غیر قار».

در باب حکم هم همین طور است. مگر شما نمی گوئید: یک واجب به نام واجب مشروط داریم. منتها در استصحاب تعلیقی چون مستصحب تنها وجوب نیست، ما در یک دائره گسترده ای این حکم تعلیقی را مطرح می کنیم، لذا کلمه واجب مشروط را برداشتیم و جایش حکم تعلیقی گذاشتیم. یکی از مصادیق حکم تعلیقی هم واجب مشروط است، در باب استصحاب، کلیه احکام تعلیقیه مورد بحث ما است.

ما سؤال می کنیم آیا واجب معلق به معنای مشروط، (نه معلق به آن معنایی که در باب

واجب معلق و منجز گفته شده است) تعلیق در اینجا همان مشروط است که در بحث مقدمه واجب است، آیا در باب واجب مشروط، قبل از آنکه شرط تحقق پیدا بکند، هیچ حکمی جعل نشده است، یا فعلیت حکم، توقف بر تحقق شرط دارد؟ مولا که حکم را جعل کرده است، مولا وقتی که می گوید: «ان جائك زید»، از طرف مولی دستور آمد، «ان جائك زید فاکرمه»، هنوز هم مجیء زید محقق نشده، آیا در این فاصله، ما نمی توانیم بگوییم: مولا حکمی دارد، یا می توانیم بگوییم دارد؟ اگر بخواهیم بگوییم: حکمی ندارد، معنایش این است که قبل از «ان جائك» و بعد از «ان جائك»، مطلب مساوی باشد. وقتی که مولا به عبد می گوید: «ان جائك زید فاکرمه»، هنوز هم مجیء زید محقق نشده است، «هل للمولی قبل المجیء حکم ام لا؟» جواب این است که بله، حکم هست اما حکم تعلیقی، واقعیت هر حکمی را باید با تناسب خودش ملا حظہ کرد، اگر کسی خیال کند که معنای حکم؛ یعنی حکم فعلی، بگوییم: این حکم فعلی مربوط به احکام تنجیزی است، وجود فعلیت در رابطه با احکام تنجیزی است اما در رابطه با حکم تعلیقی، مولایی که می گوید: «ان جائك زید فاکرمه» و مجیء زید هنوز محقق نشده است، آیا درست است که ما بگوییم: «لم یصدر من المولی حکم»؟ آیا شما می توانید از نظر عقلا این حرف را بزنید، «قد صدر من المولی حکم»، منتها آن حکم چیست؟ حکم تعلیقی. پس واقعیت تعلیقی به این نیست که معلق علیه اش در خارج تحقق پیدا بکند؟ فعلیتش توقف بر تحقق معلق علیه دارد، اما واقعیت و وجودش چه توفقی دارد بر وجود معلق علیه.

اگر مجیء زید تحقق پیدا نکرد، حالا - که مجیء زید تا آخر تحقق پیدا نکرد، ما چگونه می توانیم تعبیر بکنیم؟ می توانیم بگوییم: حکم مولا به مرحله فعلیت نرسید. اما نمی توانیم تعبیر بکنیم که مولا در این رابطه به هیچ وجه حکم نداشت. اگر مولا حکم دارد، آن حکم چیست؟ آن حکم تعلیقی است. ما در استصحاب حکم تعلیقی، این حکم را می خواهیم استصحاب بکنیم، آیا کسی می تواند منکر وجود چنین حکمی بشود؟ کسی می تواند واقعیت چنین حکمی را انکار بکند؟ کسی می تواند این حرف را بزند که در عنب، مادامی که غلیان تحقق پیدا نکند، حرمت تحقق پیدا نمی کند؟ می گوییم: کدام حرمت؟ حرمت مجعوله شرعیته، حرمت تعلیقیه است، حرمت تعلیقیه، توقف بر غلیان ندارد، حرمت تعلیقیه الان هم ثابت است، الان هم تحقق دارد، الان هم «ان جائك زید فاکرمه» به قوت خودش باقی است، پس بعد از آنکه مستصحب ما یک واقعیتی است،

منتها نحوه واقعتش این طوری است، مثل وجودات غیر قاره در باب زمان که تا کلمه وجود را می شنویم، در ذهن ما وجود قار می آید، اما این به این معنا نیست که وجودات غیر قاره حظی از وجود ندارند؟ آنها سنخ وجودشان این طور است، در احکام تعلیقیه هم مسأله این طور است.

(سؤال... و پاسخ استاد): شما اشکال عدم بقای موضوع را کنار بگذارید، کلی آن را می گوئیم.

ما می گوئیم: یک عنبی هست، یک حرمتی روی آن بار شده است، منتها نه حرمت فعلیه، حرمت تعلیقیه، درست مثل «ان جائك زيد فاکرمه»، در «ان جائك زيد فاکرمه»، سه تا مسأله وجود دارد: یکی وجوب و یکی «تعلق الوجوب» باکرام زید، مطلب سوم «مجبى زيد»، مجبى زيد در این قضیه، در رابطه با حکم است؛ یعنی حکم معلق بر مجبى است و الا متعلق حکم و موضوع حکم، همان اکرام زید است، عنوان دیگری در آن نیست، ما هم روی نفس همین عبارت تکیه می کنیم، فرق است بین اینکه بگوئید: «ان جائك زيد فاکرمه» و بین اینکه بگوئید «اکرم زيدا الجائى»، فرقی این است که «ان جائك زيد فاکرمه»، حکم تعلیقی است اما «اکرم زيدا الجائى» حکم تجیزی است، منتها موضوعش مقید است، موضوعش متصف به وصف مجبى است، بین این دو تا کمال فرق وجود دارد و محل نزاع ما در اینجا مثل «ان جائك زيد فاکرمه» است.

(سؤال... و پاسخ استاد): لازم نیست که ما در مقام بحث برای شما منشأ شک درست بکنیم. ما باید این طور بحث بکنیم که «لو فرض الشك فيه»، ما نباید بنشینیم عملاً برای شما منشأ شک درست بکنیم؟

مانعیت تعلیقیت از جریان استصحاب

در باب مسائل اصولیه، چنین بحث می شود که «اذا كان هناك حكم تعلیقى و فرض الشك فى بقاءه»، حالا منشأ شك در بقائش چیست؟ هر چه می خواهد باشد. ما نباید بنشینیم منشأ درست بکنیم، ما روی فرض شك، می گوئیم: «اذا كان المستصحب حكما تعلیقيا و فرض الشك فى بقاءه»، آیا این تعلیقیت مانع از جریان استصحاب هست یا نه؟ نه، با کجای «لا تنقض اليقين بالشك» منافات دارد؟ کدام کمبودی از نظر «لا- تنقض اليقين بالشك» از نظر او هست؟ آیا یقین به این حکم تعلیقی نیست؟ هست، آیا شك در بقا

نیست؟ ما شك در بقا را فرض کردیم با هر منشأ که شما تصور بکنید، منتها در مثال هایی که در کلمات مطرح شده است، منشأ شك را تبدل حالت موضوع قرار داده است. حالت عنیت تبدل به زیبایی پیدا کرده است و این تبدل، همراه خود شك آورده است که آیا آن حکم تعلیقی که روی عنب ثابت بود، با تبدل حال عنیت به زیبایی، به قوت خودش باقی است یا نه؟

در نتیجه، ما بعد از آنکه محل بحث را در اینجا کاملاً مشخص کردیم، معنای «لا تنقض الیقین بالشك» را هم در جای خودش از جهات مختلف بررسی کردیم، نتیجه بررسی ها این شد که استصحاب مقوم به یقین فعلی و شك فعلی است و در رابطه با متیقن و مشکوک، استصحاب اصلاً مطرح نیست و لذا هم در شك در رافع جریان پیدا می کند و هم در شك مقتضی که تفصیلش را سابقاً عرض کردیم، اینجا هم می گوئیم: ما یقین داریم، یک قضیه تعلیقیه شرعی، یک حکم تعلیقی شرعی وجود داشت الان به علت تبدل حال، بقای این حکم برای ما مشکوک شده است، چه کمبودی در اینجا هست که «لا تنقض» در اینجا پیاده نشود؟ چه عیبی و نقصی شما تصور می کنید که «لا-تنقض الیقین بالشك» اینجا پیاده نشود؟ بله، در اینجا یک چیزی که در ذهن آمده است، این است که این قضیه تعلیقیه وقتی که روی زیب پیاده شد، معنایش این است که این زیب هم به کمک استصحاب، مشمول این قضیه تعلیقیه است. خوب حالا که مشمول شد، شما از این مشمولیت چه می خواهید استفاده بکنید؟ می خواهید استفاده بکنید که اگر زیب هم غلیان پیدا کرد، حرمت پیدا می کند؛ یعنی در حقیقت از استصحاب تعلیقی در مقام عمل، می خواهید یک حرمت تنجزیه «بعد تحقق الغلیان» استفاده بکنید. کأن شبهة مثبتیت در آن هست. لکن این شبهه است، واقعش این است که مثبتیت در کار نیست، اگر استصحاب یک قضیه تعلیقیه ای را روی زیب پیاده کرد و ما دیدیم معلق علیه اش که عبارت از غلیان است حاصل شد، اینجا اگر ما حکم بکنیم به حرمت فعلیه و تنجزیه، چه مثبتیتی در آن هست؟ اگر نخواهیم چنین حکمی بکنیم «فما الذی یترتب علی هذا الاستصحاب من الفائده»؟ بگوئیم: نه، شما تعلیق را می توانید به استصحاب ثابت بکنید، الان هم زیب حکم تعلیقی «اذا غلی یحرم» را دارد، اما بعد از آنکه خارجاً غلیان تحقق پیدا کرد، اگر شما بخواهید بگوئید: آن حرمت تعلیقیه، فعلیه شد، «هذا حکم العقل».

جواب این است که اولاً: مثبت نیست، ثانیاً: یک نکته دیگری هست و آن این است

که در اصول مثبتة نظرتان باشد، اگر مستصحب ما خود حکم شرعی باشد، آثار عقلیه بر آن بار می شود یا نمی شود؟ اگر مستصحب ما نفس حکم شرعی شد، مثلاً شما اگر به استصحاب وجوب، وجوب نماز جمعه را در عصر غیبت ثابت کردید، آیا این وجوب، وجوب اطاعت عقلی دارد یا ندارد؟ به استصحاب وجوب شرعی، اثر وجوب اطاعت عقلی را شما بار می کنید.

لذا در باب اصول مثبتة، گفتند: محل بحث آنجایی است که استصحاب در موضوعات جریان پیدا بکند. اما اگر استصحاب در احکام جریان پیدا کرد، جمیع آثار بر آن بار می شود، می خواهد آثار شرعیه باشد، عقلیه باشد، عادیه باشد برای اینکه موضوعش ثابت شده است، موضوعش تحقق پیدا کرده است، لذا اگر شما استصحاب تعلیقی را جاری کردید و آن تنجیز را هم حکم عقل بدانید، «مع ذلک یترتب علیه» و از دائره اصول مثبتة، این معنا خارج است. کلام مرحوم نائینی را از نظر محل نزاع و از نظر بیانات ملاحظه بفرمایید، ببینیم تا چه اندازه قابل قبول است.

پرسش:

- ۱ - راه پیدا شدن تعلیق چیست و تعلیق شرعی را تعریف کنید.
- ۲ - فرق تعلیق شرعی با تعلیق عرفی را توضیح دهید.
- ۳ - در صورت شک در جریان استصحاب با تغییرات در موضوع وظیفه چیست؟
- ۴ - آیا در «لاتنقض» یقین و شک فعلی لازم است؟
- ۵ - مراد از مانعیت تعلیقیت از جریان استصحاب چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث ما در استصحاب تعلیقی بود، یکی دو بحث از این مسأله را گذرانديم، در ابتدا اشاره ای به حرفهای گذشته در این بحث عرض می کنیم. جهتی که ذکر شد، این بود که محل نزاع در استصحاب تعلیقی منحصر به همین حیث تعلیقی مربوط است، محل بحث و جهت بحث متمحض در همین معنا است. ما می گوئیم: اگر مستصحب ما یک حکم تعلیقی باشد، این تعلیقی بودن، «بما هو تعلیقی» مانعیّت از جریان استصحاب دارد، منافات با جریان استصحاب دارد یا تعلیقی بودن «بما هو تعلیقی» بودن، مانعیّت از جریان استصحاب ندارد؟ پس تمام حیثیت بحث ما، عبارت از نفس همین معنا است.

اشکال تعدد عنوان در استصحاب تعلیقی

اما مسائل دیگری هم در استصحاب تعلیقی مطرح است، باید گفت که این مسائل اصلا از محل بحث و نزاع خارج است. مثل اینکه در «العصير العنبي اذا غلا يحرم» عصير

انگور بعد از آنکه غلیان بر او پیدا بشود، حرام می شود. بعضی شبهه می کنند و گفته اند شما می خواهید این حکم را استصحاب بکنید، و در مورد عصیر زیب ثابت بکنید، اصلاً زیب و عنب دو عنوان است، دو موضوع است، دو مفهوم است، چه معنا دارد که یک حکمی را که روی یک مفهوم ثابت شده است، شما به استصحاب روی یک مفهوم دیگری ثابت بکنید، درحالی که در استصحاب وحدت موضوع اعتبار دارد، همانطوری که بعداً مفصل ان شاء الله بحث خواهیم کرد. پس اگر یک حکم تعلیقی روی عصیر عنبی بار شد، شما چه معنا دارد که این حکم را روی عصیر زیب بار بکنید؟ آیا زیب و عنب دو تا عنوان و دو تا حقیقت و دو تا موضوع است؟ ما می گوئیم اگر این اشکال هم وارد باشد، این اشکال به چه چیزی متوجه است و چه چیزی را خراب می کند؟ مسأله اعتبار وحدت موضوع، در استصحابات تنجیزی هم اعتبار دارد، در استصحابات تنجیزی هم وحدت موضوع معتبر است، اگر در غیر تعلیقیه شما بخواهید، یک استصحابی جاری بکنید، اگر موضوع وحدت نداشته باشد، استصحاب جریان ندارد. پس چه شد که این اشکال را در استصحاب تعلیقی پیش کشیدید؟ در استصحاب تعلیقی این حرف باید کنار گذاشته بشود، ما روی وحدت موضوع و تعدد موضوع نمی توانیم بحث بکنیم.

معلق بودن، مانع از جریان استصحاب

در اینجا بحث ما متمرکز در این معناست که آیا تعلیقی بودن و معلق بودن، بما هو معلق بودن، مانعیتی از جریان استصحاب دارد، یا مانعیتی از جریان استصحاب ندارد؟ کما اینکه بحث ما به مناسبت نفس همین عنوان، متمرکز است در آنجایی که مسأله تعلیق در کار باشد، اما اگر ما بخواهیم یک استصحاب تعلیقی را ارجاع به استصحاب تنجیزی بکنیم، مسأله تعلیق را از تعلیق بودن خارج بکنیم، و به صورت تنجیز در آوریم، همانطوری که بعداً ان شاء الله عرض می کنیم که مرحوم شیخ در استصحاب تعلیقی همین معنا را دنبال کرده است، این هم در حقیقت خارج از بحث است، مثلاً در همین مثال معروف، کسی اینطور بگوید این «عصیر العنبی اذا غلا- یحرم» که قضیه تعلیقیه است، ما آن را از این صورت خارج می کنیم، آن را از مسأله تعلیقی بودن بیرون می آوریم، بگوئیم این عبارت را به صورت تعلیقی معنا نمی کنیم، این عبارت را به صورت تنجیز پیاده می کنیم به این صورت، می گوئیم معنای این عبارت این است که بین حرمت و بین

«عصیر بعد الغلیان» ملازمه در کار است، که این عبارت را ما ناظر به جعل ملازمه بدانیم، ملازمه یک حکم تنجیزی مثل سیبیت، و مسببیت است، بعد در بیان کلام شیخ عرض می کنیم، اینها خارج از فرض است، آن چه که داخل در فرض است، و بحث ما متمحض و متمرکز در اوست، این است که ما یک قضیه شبیه «ان جائك زید فاکرمه» داشته باشیم، «ان جائك زید فاکرمه» به صورتی که مشهور عبارت «ان جائك زید فاکرمه» را معنا می کند.

جعل حکم وجوب تعلیقی با حکم شارع

مشهور در مقابل شیخ همانطوری که در بحث واجب مشروط در کفایه و مباحث الفاظ ملاحظه فرمودید، مشهور در «ان جائك زید فاکرمه» این شرط و شرطیت را در رابطه با هیئت می داند، یعنی شارع در اینجا یک حکم مشروط جعل کرده است، یک حکم تعلیقی جعل کرده است، شارع وقتی می گوید: «اذا زالت الشمس فقد وجب الصلاتان» این جعل یک حکم تعلیقی است. حکم وجوب را جعل کرده است، اما وجوب تعلیقی. وقتی که می فرماید: «لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا» این جعل یک حکم تعلیقی است، «وجوب حج معلقا على الاستطاعة» است، «وجوب نماز ظهر و عصر معلقا على زوال الشمس» این معنای حکم تعلیقی است، این معنای مستصحب تعلیقی است که خود مجعول شارع، آن چیزی را که شارع مستقیما جعل کرده است، به صورت یک عنوان تعلیق باشد. البته لازمه این تعلیق این است که وقتی استطاعت تحقق پیدا کرد، وجوب حج فعلی می شود. لازمه تعلیق این است که وقتی زوال شمس تحقق پیدا کرد، وجوب صلاه فعلی می شود.

اما شارع چه چیزی را جعل کرده است؟ در «ان جائك زید فاکرمه» وقتی که مجیء زید تحقق پیدا کرد، پیدا است که وجوب اکرام فعلیت پیدا می کند. اما مجعول مولا چیست؟ مولا حکم فعلی جعل کرده است؟ یا مولا حکم تعلیقی جعل کرده است؟ آن را که مولا جعل کرده است «ان جائك زید فاکرمه» است، آن را که مولا جعل کرده است، «اذا زالت الشمس وجب الصلاتان» است، «اذا استطعتم يجب عليكم الحج» است. البته لازمه جعل یک حکم تعلیقی این است که اگر معلق علیه اش حاصل بشود، خود آن حکم هم فعلیت پیدا می کند. اما فعلیت مجعول نیست، مجعول حکم تعلیقی است، مولی گفته:

«ان جائك زید فاکرمه»، بیشتر از این را مولی نگفته، آن را که مولی جعل کرده است، «ان جائك زید فاکرمه» است، همانطوری که مشهور معنا می کنند که مجیء زید شرطیت برای وجوب اکرام دارد، شرطیت برای هیئت دارد، هیئت مفادش وجوب است، منتهی وجوب در اینجا وجوب معلق است. مگر هر کجایی وجوبی جعل می شود، باید به صورت فعلی جعل بشود، به صورت منجز جعل بشود؟ ما هم واجب مشروط داریم، هم واجب مطلق داریم. «هما نوعان من الوجوب و نوعان من الحکم». لذا در خود حکم تعلیقی، بعضی از بزرگان که بعدا بحث ایشان را ذکر می کنیم، مثل این که غافل از این معنا بودند. ما یک حکمی داریم به نام حکم تعلیقی، در عین اینکه تعلیقی است، شرعی است.

مراد از فعلیت در حکم شرعی و انواع حکم شرعی

معنای حکم شرعی فعلیت حکم شرعی نیست، دو جور حکم شرعی وجود دارد:

«الحکم الشرعی غیر التعلیقی»، که از آن به تنجیزی و فعلی تعبیر می کنیم. یکی هم حکم شرعی تعلیقی است، «ان جائك زید فاکرمه» مولی یک چنین حکمی را جعل کرده است.

لذا قبل از آنکه مجیء زید تحقق پیدا بکند، اگر کسی از ما سؤال کرد که آیا الان حکمی وجود دارد، یا ندارد؟ چه جواب بدهیم؟ هنوز مجیء زید محقق نشده است، هنوز استطاعت تحقق پیدا نکرده است. اگر از ما سؤال کنند که حکمی از ناحیه مولی تحقق دارد یا نه؟ می گوییم: اگر مقصود حکم فعلی است نه. اما اگر مقصود اعم از حکم فعلی و حکم تعلیقی است، بله. امروز مولی گفت: «ان جائك زید فاکرمه» آیا قبل از آنکه «ان جائك زید فاکرمه» را مولی صادر بکند، با بعد از آنکه صادر کرد، هنوز مجیء زید تحقق پیدا نکرده فرقی نمی کند. یعنی مولی قبل از «ان جائك زید فاکرمه» هیچ حکمی نداشته الان هم که «ان جائك زید فاکرمه» می گوید، چون مجیء زید تحقق پیدا نکرده است، می توانیم بگوییم: مولی هیچ حکمی ندارد؟ قبل از صدور «ان جائك زید فاکرمه» و بعد از صدور «ان جائك زید فاکرمه» هیچ فرقی نمی کند؟ ما حکمی نداریم. مطلب این طور نیست، واقع این مسأله عند العقلاء این طور نیست. قبل از آنکه مولی «ان جائك زید فاکرمه» بگوید، هیچ حکمی در کار نیست؛ اما بعد از آنکه «ان جائك زید فاکرمه» از ناحیه مولی صادر شد، حکم در کار است. منتهی حکم تعلیقی، حکم معلق علی مجیء

زید. ما نمی توانیم بگوییم: اینجا حکمی نداریم. چون مجبیء زید تحقق پیدا نکرده، نه، هیچ حکمی در کار نیست، این خلاف نظر عقلا- و خلاف آن چیزی است که می توانیم درک کنیم. پس ما یک حکمی داریم به نام حکم تعلیقی، و مقصود ما هم از حکم تعلیقی همان است که در لسان شارع تعلیق بوده است، نه اینکه ما از جیب خودمان تعلیق را به آن اضافه کرده باشیم، نه اینکه خود ما تعلیق را به آن تحمیل کرده باشیم.

در حقیقت تعلیقات عقلیه مقصود ما نیست، همان تعلیقات شرعیه که در کلمات موالی هم با آنها برخورد می کنیم، که موالی نسبت به عبید عرفی خودشان دو جور حکم دارند: یک جور احکام غیر تعلیقی، و یک جور هم احکام تعلیقی. اگر به عبدش می گوید:

اگر فلان کس آمد در منزل فلان مقدار را به او عطا کن؛ اما اگر بی اعتنائی کرد و در منزل نیامد، کاری به کارش نداشته باش. این جعل حکم تعلیقی است، جعل یک حکمی است معلقاً برآمدن او به در منزل مولی. پس محل بحث ما در استصحاب تعلیقی نفس همین معناست که اگر ما در شریعت یک حکم تعلیقی شرعی داشته باشیم، دیگر در مورد «ان جائك زید فاکرمه» که چندتا احتمال در سابق ذکر کردیم، تکرارش ضرورتی ندارد، بحث همین است.

منشأ شك در بقای حکم تعلیقی شرعی

اگر یک حکم تعلیقی شرعی پیدا کردیم، و بعد در بقای این حکم تعلیقی شرعی ما شك کردیم، طبعاً شك ما یک منشایی باید داشته باشد، منشأش این است که بعضی از حالات موضوع، تبدل و تغیر پیدا بکنند، بدون اینکه ماهیت موضوع عوض بشود، بدون اینکه حقیقتش تغییر بکند، بعضی از حالات موضوع وقتی تغیر پیدا کرد، آیا مانعیتی از جریان استصحاب پیدا می کند، یا نه؟ در این مثال «ان جائك زید فاکرمه» من درست یک استصحاب تعلیقی را پیاده می کنم که دیگر مسأله عصیر عنبی و زیبایی و مسأله تغیر موضوع در ذهن شما نیاید با اینکه مسأله تغیر موضوع از بحث ما خارج است.

فرض کنیم مولی به عبدش گفت «ان جائك زید فاکرمه» درحالی که این حکم از ناحیه مولی صادر شد، شرایط طوری بود که این زید دوست مولی بود، مولی به عبدش گفت «ان جائك زید فاکرمه». قبل از آنکه مجبیء زید تحقق پیدا بکنند، دوستی زید با مولی از بین رفت. حالا عبد شك می کند، می گوید: حالا که دوستی زید با مولی از بین

رفته اگر مجیش تحقق پیدا نکند، آیا باز هم بر من واجب است اکرام بکنم یا برای من واجب نیست اکرام بکنم؟ که موضوع حقیقتش هیچ عوض نشده، بعضی از حالات موضوع تغییر کرده است. زید در آن حال «کان صدیقا للمولی» از مولی در جوّ صداقت «ان جائك زید فاکرمه» صادر شد. حالا جوّ صداقت به هم خورده است، زید دیگر آن دوستی با مولی را ندارد، عبد شك می کند که آیا «ان جائك زید فاکرمه» به قوت خودش باقی است، یا به قوت خودش باقی نیست؟ در استصحاب تعلیقی این محل بحث ماست که هیچ جهت و نقیصه ای در آن وجود نداشته باشد، نه عنوان تبدیل موضوع را کسی مطرح نکند، عصیر عنب و زیب را، ولو اینکه بعد ما در مثالهایی که می زنیم گرفتار این عصیر عنب و زیب هستیم به لحاظ اینکه همه به این مثال زدند. ولی همه اش ملازم با همان شبهه تغییر عنوان موضوع است.

آیا در جایی که مولی یک حکم تعلیقی به نام «ان جائك زید فاکرمه» صادر کرده، وجوب اکرام را معلقا علی المجيء صادر کرده است، وجوب اکرام را مشروطا بالمجيء جعل کرده است، حالا این عبد شك می کند که بعد از زوال صداقت زید نسبت به مولی، هنوز مجيء محقق نشده است؟ آیا «ان جائك زید فاکرمه» این حکم تعلیقی حالا که زید دیگر صداقت ندارد و الان مجيء محقق شده است، آیا به قوت خودش باقی است یا نه؟ اینجا آیا تعلیقی بودن، مانعیتی از جریان استصحاب دارد؟ نفس همین عنوان محل بحث را که شما ملاحظه کنید، و این حیث را در نظر بگیرید، خود این مسأله را برای ما حل می کند، تعلیقی بودن چه جرمی دارد که مانعیت از جریان استصحاب داشته باشد؟ آیا «لا تنقض الیقین بالشك» که سند استصحاب است، و دلیل در باب استصحاب است، کجای «لا تنقض الیقین بالشك» این معنا مطرح است که باید مستصحب شما، یعنی آن متیقنی که یقین شما به او تعلق گرفته، اگر آن متیقن حکم باشد، حتما باید حکم تنجیزی باشد؟ «لا تنقض الیقین بالشك» روی پایه یقین و شك حکم را مطرح کرده است. «اذا كان هناك یقین بالحکم و شك فی الحکم و فی بقاء الحکم لا تنقض الیقین بالشك»؟ آیا همانطوری که در یک حکم تنجیزی این «لا تنقض الیقین بالشك» می تواند پیاده شود و از نظر استصحاب هیچ نقصی در پیاده شدن نسبت به حکم تنجیزی وجود ندارد، در حکم تعلیقی چه قصور و کمبودی وجود دارد که بگوییم: «لا تنقض الیقین بالشك» در اینجا پیاده نمی شود؟ آیا این عبد یقین به وجوب اکرام علی تقدیر مجيء زید نداشت؟ آیا الان

که زید صداقتش را با مولی از دست داده است، شکی در بقای وجوب اکرام علی تقدیر المجبیء ندارد؟ یقین به حکم تعلیقی و شک در بقای حکم تعلیقی «لا تنقض الیقین بالشک» می گوید: استصحاب بکن، نقض نکن یقین خود را به شک، یقین به حکم را با شک در بقا زیر پا نگذار، حکم متیقن را به همان کیفیتی که بوده، با توجه به شک در بقا، بنابر بقا و دوام آن بگذار.

عدم لزوم تعلق یقین به حکم تنجیزی

بعد از آنکه ما درست محل نزاع در باب استصحاب تعلیقی را ملاحظه می کنیم و با توجه به جهت اساسی محل بحث از نظر جریان «لا تنقض الیقین بالشک» ما هیچ کمبود و هیچ قصوری ملاحظه نمی کنیم، هیچ اشاره ای در «لا تنقض الیقین بالشک» به این معنا نیست که یقین شما حتما باید به یک متیقنی که عبارت از حکم تنجیزی باشد، تعلق گرفته باشد! مسأله تنجیز و تعلق در «لا-تنقض الیقین بالشک» مطرح نیست. باید یقین فعلی و شک فعلی، یعنی یقین به حدوث و شک در بقای متیقن باشد. حکم «ای حکم کان، سواء کان تعلیقیا ام تنجیزیا». اگر کسی بگوید: در حکم تعلیقی اصلا حکمی قبل از حصول معلق علیه وجود ندارد، می گوئیم: بله، حکم فعلی وجود ندارد، اما حکم تعلیقی تحقق داشته است. در مثال «ان جائك زيد فاکرمه» شما به وجدان خود مراجعه کنید، وقتی مولی گفت: «ان جائك زيد فاکرمه» آیا بعد از گفتن، برای عبد یقین به حکم پیدا شد یا نه؟ بلا اشکال یقین به حکم پیدا کرد. چه حکمی؟ حکم تعلیقی. حالا شک می کند در بقای این حکم تعلیقی. منشأ شک هم این است که رفاقت زید با مولی تمام شده است، موضوع عوض نشده است، زید همان زید است، رفاقت و عدم رفاقت که موضوع را تغییر بدهد، از حالات موضوع است، از عوارض موضوع است، و الا نگفته که «ان جائك زيد فی حال کونه صدیقا لی» این قید که در حکم مولی مطرح نشده است، این حالت در حکم مولی نقش ندارد، یعنی به صورت قیدیت مطرح نیست، فقط در آن حالی که این حکم صادر شد، «کان زید صدیقا للمولی»، و الان این صداقت از بین رفته است. لذا ما شک می کنیم که آیا حکم «ان جائك زيد فاکرمه» با رفتن صداقت زید، از بین می رود؟ یا با رفتن او از بین نمی رود؟ از ناحیه مولی هم خبری نشد، مولی هم که نیامده «ان جائك زيد فاکرمه» را نقض نکند، بلکه مولی خودش «لا تنقض الیقین بالشک» را

مطرح کرده، اینجا چه نقضی دارد که ما «لا تنقض الیقین بالشک» را پیاده بکنیم، و بگوییم:

آن حکم تعلیقی صادر از مولی به قوت خودش باقی است.

(سؤال... و پاسخ استاد): بحث در شک است، اگر شما یقین کردید، مسأله از محل بحث خارج است. اگر شما یقین کردید که ملاک آن صداقت بود و الا این هم صداقت از بین رفت، پس قطعاً حکم از بین رفته است، از بحث استصحاب خارج است. بحث مال شک است، یعنی نمی دانیم مسأله چه جوری است. ما می دانیم که در جوّ صداقت «ان جائك زيد فاکرمه» را گفت، الا این صداقتش از بین رفته است. اما نمی دانیم حکم از بین رفته است، یا نه؟ ممکن است حکم مولی بر پایه صداقت نبوده، روی یک جهت دیگر بوده، روی یک ملاک دیگر بوده است. و الا اگر ما کشف ملاک کردیم و ملاک را به دست آوردیم، در حقیقت دیگر شکی برای ما باقی نیست.

پیدا شدن شک با تغییر حال موضوع

اگر ما کشف کردیم که ملاک صداقت است و الا این هم صداقت از بین رفته است، «فحن نقطع بزوال الحكم» این از محل بحث خارج است. محل بحث آنجایی است که بر اثر تغییر حال موضوع، برای ما شک پیدا بشود، هم احتمال می دهیم که حکم باقی باشد و هم احتمال می دهیم که حکم زایل شده باشد و هم دلیلی بر احد طرفین وجود ندارد، نه دلیل مثبت بقا وجود دارد، و نه دلیل نافی بقا وجود دارد. ما هستیم و صدور یک حکم تعلیقی و شک در بقای حکم تعلیقی، و اینکه مولی یک «لا-تنقض الیقین بالشک» به عنوان همه احکام صادر کرده است. چه معنایی دارد که ما «لا تنقض الیقین بالشک» را در اینجا پیاده بکنیم و از آن استفاده بکنیم حالا که صداقت مولی از بین رفته، لکن «ان جائك زيد فاکرمه» به قوت خودش باقی است، و در نتیجه الا این که مجیء زید محقق شد، وجوب اکرام هم هست؟ منتهی اینجا یک شبهه مثبتیت ممکن است به نظر شما برسد. شبهه مثبتیت به این صورت است که بگویید: از این استصحاب شما برای چه زمانی می خواهید استفاده بکنید؟ می گوییم: برای زمانی که مجیء زید محقق شد، منتهی صداقت از بین رفته است. آن وقت صاحب شبهه می گوید: شما استصحاب حکم تعلیقی را جاری می کنید، اما نتیجتاً می خواهید یک حکم فعلی از آن استفاده بکنید. «لا-تنقض الیقین بالشک» را روی حکم تعلیقی می آورید، اما می خواهید بگویید: حالا که مجیء

زید محقق شده، پس وجوب اکرام فعلی دارد. این استفاده فعلیت از استصحاب یک حکم تعلیقی، به معنای اصل مثبت است. به عبارت روشنتر مستصحب شما حکم تعلیقی است، ولی نتیجه ای را که می خواهید خارجا بگیرید، حکم فعلی است، می خواهید بگویید: حالا که مجیء زید محقق شد، پس الان وجوب اکرام فعلی دارد. این وجوب اکرام فعلی بعد از مجیء زید را از لاتنقضی که در حکم تعلیقی جریان پیدا می کنید، شما می خواهید استفاده بکنید و این یکی از مصادیق اصول مثبت است.

جوابش این است که نه این مثبت نیست، و عمده نکته اش هم همین است که اولاً- گاهی از اوقات شک ما در بقای حکم تعلیقی، حتی قبل از آن است که معلق علیه حاصل بشود. هنوز مجیء زید هم محقق نشده، شک می کنیم که آیا آن حکم تعلیقی به قوتش خودش باقی است یا نه؟ می خواهیم بینیم نفس این حکم تعلیقی کافی است، یا نه؟

حکم شرعی، موضوع وجوب اطاعت از نظر عقل

ثانیا در باب اصول مثبتة این معنی ذکر شده که اگر مستصحب شما اثر شرعی و حکم شرعی باشد، ولی خود مستصحب حکم شرعی بود، تمام لوازم حتی لوازم عقلی، بر آن ترتب پیدا می کند، چطور؟ شما اگر وجوب نماز جمعه را، استصحاب کردید، آیا وجوب اطاعت هم دارد، یا نه؟ بله، چه کسی حکم به اطاعت می کند؟ عقل. چطور این حکم عقلی را در استصحاب بار کردید؟ شما که وجوب نماز جمعه را با استصحاب ثابت کردید، چطور وجوب اطاعت عقلی بر آن ترتب پیدا می کند؟ این برای خاطر این است که موضوع وجوب اطاعت از نظر عقل، حکم شرعی است. می خواهد حکم شرعی به یقین ثابت بشود، می خواهد به اماره ثابت بشود، می خواهد به استصحاب ثابت بشود.

هرکجا یک وجوب شرعی بود، عقل گریبان انسان را می گیرد. می خواهد این وجوب با یقین ثابت شده باشد، می خواهد به اماره ثابت شده باشد، می خواهد به استصحاب ثابت شده باشد؟ موضوع وجوب اطاعت عقلی یک موضوع عامی است. لذا اگر استصحاب وجوب شرعی نماز جمعه را ثابت کردید، عقل می گوید: «یجب علیکم الاطاعة». ما نحن فیه هم همینطور است. شما هرکجا یک حکم تعلیقی داشته باشید، حالا- می خواهید این حکم تعلیقی را از زبان خود مولی بشنوید یا می خواهید این حکم تعلیقی را با استصحاب ثابت بکنید؟ هرکجا یک حکم شرعی تعلیقی باشد، مثل آنجایی که هرکجا

و جوب بود، عقل حکم به وجوب اطاعت می کرد، اینجا هم هر کجا یک حکم تعلیقی باشد، عقل می گوید: بعد از تحقق معلق علیه فعلیت پیدا می کند، یعنی همان آنی که از زبان مولی شنیدید، اگر یک ساعت بعد تحقق پیدا می کرد، عقل می گفت: وجوب اکرام صار فعليا. اینجا هم که شما به استصحاب وجوب تعلیقی را ثابت می کنید، این وجوب تعلیقی که ثابت شد، عقل می گوید: وقتی مجیء زید تحقق پیدا کرد، این وجوب اکرام فعلیت پیدا می کند، که در حقیقت موضوع این مسأله ثبوت فعلیت عند تحقق معلق علیه، اعم از آن است که شما از زبان مولی بشنوید، یا اماره ای قائم بشود، یا استصحاب دلالت بر ثبوتش بکند.

همانطوری که موضوع وجوب اطاعت از نظر عقل هر وجوب شرعی بود، وجوب شرعی قطعی، وجوب شرعی مدلول علیه بالاماره، وجوب شرعی که مفاد استصحاب باشد، هیچ فرقی نمی کند، اینجا هم همینطور. پس نتیجتا با توجه به آن حیثی که محل بحث در استصحاب تعلیقی است، و قطع نظر از جهات دیگری که در این بحث هیچگونه دخالتی ندارد، وقتی که ما به ادله استصحاب و به «لا تنقض الیقین بالشک» نظر می کنیم، می بینیم تعلیقی بودن به ما هو تعلیقی بودن، هیچ گونه مانعیتی از جریان استصحاب نمی تواند داشته باشد، و «لا تنقض الیقین بالشک» نسبتش به استصحاب تنجیزی و استصحاب تعلیقی علی السواء است، و شبهه مثبتیت هم به همین کیفیت که ملاحظه فرمودید، مندفع است. در اینجا کلامی از محقق بزرگوار مرحوم محقق نائینی است که ان شاء الله مطالعه بفرمایید تا ببینیم با کلام ایشان چه باید کرد؟

پرسش:

۱ - اشکال تعدد عنوان در استصحاب تعلیقی و جواب استاد را ذکر کنید.

۲ - ارتباط جعل حکم وجوب تعلیقی با حکم شارع را بیان کنید.

۳ - مراد از فعلیت در حکم شرعی چیست و انواع حکم شرعی کدامند؟

۴ - منشأ شک در بقای حکم تعلیقی شرعی را توضیح دهید.

۵ - پیدا شدن شک با تغییر حال موضوع چه رابطه ای دارد؟

۶ - حکم شرعی، موضوع وجوب اطاعت از نظر عقل، چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مرحوم محقق نائینی «اعلی الله مقامه الشریف» در رابطه با استصحاب تعلیقی هم از نظر معنای استصحاب تعلیقی و محل نزاع در استصحاب تعلیقی و هم از نظر حکم استصحاب تعلیقی مطلب بسیار مفصلی دارند، که من اجمال آن مطلب را، و خلاصه بیانات ایشان را با اینکه خیلی مفصل است، عرض می کنم، تا بعد بینیم بیان ایشان قابل قبول است یا قابل قبول نیست؟

کلام محقق نائینی (ره) در مورد مستصحاب و انواع آن

ایشان می فرمایند: در آنجایی که مستصحاب ما حکم باشد، گاهی مستصحاب حکم جزئی است، و گاهی حکم کلی است، در آنجایی که مستصحاب حکم جزئی باشد، حکم جزئی را معنا می کند، یعنی آنکه موضوعش خارجا وجود پیدا کرد و تحقق پیدا کرد، و حکم روی موضوع خارجی مترتب شده است، اینجا اگر ما یقین به حکم داشته باشیم، و

روی یک جهتی شک در بقای حکم کنیم، هیچ مانعی ندارد که استصحاب جریان پیدا کند، و محل مناقشه نیست، اما گاهی از اوقات مستصحب ما عبارت از حکم کلی است، ایشان می فرمایند: وقتی که ما می خواهیم حکم کلی را استصحاب کنیم، باید شک در بقای حکم کلی داشته باشیم، اول عنوان شک در بقای حکم کلی باشد، بعد «لا تنقض الیقین بالشک» پیاده شود، یقین به ثبوت حکم کلی و شک در بقای حکم کلی باشد، در اینجا مصداق «لا تنقض الیقین بالشک» تحقق پیدا می کند، آن وقت می فرمایند: که ما چه جوری می توانیم شک در بقای حکم کلی پیدا کنیم؟ می فرماید: شک در بقای حکم کلی سه جور تصور می شود، که حالا ببینیم در هر سه جور استصحاب جاری می شود، یا در بعضی از صور نمی شود.

یک نوع شک در بقای حکم کلی به این صورت است، که یک حکم کلی از طرف شارع صادر شده است، ما احتمال زوال این حکم را به وسیله نسخ می دهیم. معنای شک در بقای حکم کلی این است که ما شک داریم در اینکه حکم کلی مجعول «من قبل الشارع» آیا به قوت خودش باقی است یا اینکه نسخ بر آن عارض شده است، و این حکم زوال پیدا کرده است، اگر به این صورت باشد، ایشان می فرمایند: استصحاب بقای حکم هیچ مانعی ندارد، یک حکم کلی شرعی تحقق داشت، و شما با احتمال نسخ شک در بقای این حکم کلی پیدا کردید، «لا تنقض الیقین بالشک» استصحاب بقای این حکم کلی را جاری می کند، و هیچ مانعی اینجا در استصحاب بقا حکم کلی تصور نمی شود.

در همین قسم می فرماید: از همین قسم است یک نسخ عقودی که جنبه تعلیق در آن وجود دارد، و ملکیت تعلیقیه را انشا می کند، ملکیت تعلیقیه به آن عقد ایجاد می شود، مثل عقد جعاله، در عقد جعاله یک کسی مثلاً عبد خودش را گم کرده است، بعد می گوید:

هر کسی عبد مرا پیدا کرد، ده تومان در ذمه من مال اوست. اینجا به عقد جعاله این ملکیت ده تومان به صورت تعلیق جعل می شود، چون گفت: اگر کسی او را پیدا کرد، کسی که عبد مرا به من رد کرد. آن وقت می فرماید: در این ملکیت تعلیقیه اگر ما شک کردیم که این عقد جعاله یک عقد جایز یا عقد لازم است، می توانیم همان استصحاب بقای حکم در صورت احتمال نسخ را، یا استصحاب بقای ملکیت تعلیقیه را جاری کنیم، و لزوم عقد جعاله را نتیجه بگیریم، و همین طور در باب سبق و رمایه و اشباه اینها. این یک قسم از اقسام شک در بقای حکم کلی است.

قسم دوم، می فرماید: عبارت از این صورت است که مسأله نسخ مطرح نیست، مسأله این است که حکم روی یک عنوانی بار شده است، و آن عنوان هم در خارج کأن تحقق پیدا کرده است، یا شما فرض تحقق آن را کردید، لکن یک تغییر حالتی بر آن عنوان پیدا شده است، و آن تغییر حالت موجب شک در بقای حکم شده است، مثل اینکه ما در کتاب طهارت این معنا را ملاحظه کردیم، روایات می گوید: آبی که «احد اوصافه الثلاثه» آن تغییر به نجاست پیدا کند، این آب نجس است، «الماء المتغیر الذی تغیر احد اوصافه الثلاثه من الطعم او اللون او الريح»، محکوم به نجاست است، حالا ماء متغیر محکوم به نجاست است. اگر این آب متغیر با وصف اینکه متغیر بود، «زال تغیره من قبل نفسه»، خودبخود این تغیرش از بین رفت، بدون اینکه مخلوط با کر شود، بدون اینکه مخلوط با آب جاری بشود، بدون اینکه بارانی اصابت به آن بکند، خودبخود تغیرش زائل شد. آن وقت این «زوال تغیر من قبل نفسه»، موجب شک در بقای حکم است، آیا این حکم به نجاستی که روی این عنوان ماء متغیر ثابت شده بود، و دلیل هم همان ماء متغیر را دلالت دارد، حالا که «زال تغیره من قبل نفسه»، آیا این نجاستش باقی است، یا نجاستش به وسیله زوال تغیر، مرتفع شده است؟

ایشان می فرماید: اینجا چه مانعی دارد شما استصحاب بقای نجاست کنید؟ بگویید:

دلیل می گوید: «الماء المتغیر نجس»، اما مائی که «زال تغیره من قبل نفسه» دلیل ساکت از آن است. اگر ما به ذیل «لا تنقض الیقین بالشک» تمسک پیدا کنیم، و از راه استصحاب حکم به نجاست را ابقا کنیم، بعد از آنکه زایل شد «تغیره من قبل نفسه»، لذا اینجا هم اگر شما بخواهید استصحاب بقای حکم کلی بکنید، مرحوم محقق نائینی می فرماید: هیچ مانعی ندارد که شما استصحاب را جاری بکنید، و البته این نکته را ایشان ذکر می کنند، که لازم نیست شما در خارج یک آب متغیر داشته باشید، و بر آن آب متغیر حکم به نجاست جزئی پیاده شده باشد، «ثم زال تغیره»، آن وقت شما استصحاب بقای نجاست را جاری بکنید. نه، همین فقیهی که می خواهد رساله بنویسد، فعلا آب متغیری مورد ابتلای او نیست، فقط این معنا را فرض می کند، که «اذا زال تغیر الماء المتغیر، زال من قبل نفسه»، آیا حکم به نجاست در آن باقی است یا باقی نیست؟ استصحاب می کند بقای نجاست را، و در رساله اش می نویسد که «اذا زال تغیره من قبل نفسه ایضا تکتون نجسا». پس در این قسم دوم ایشان می فرماید: استصحاب بقای حکم کلی بلامانع است.

تصور شک در بقای حکم کلی از نظر مرحوم نائینی (ره)

و اما در قسم سوم می خواهیم شک در بقای حکم درست کنیم، شک در بقای حکم کلی بدون اینکه به نسخ ارتباط داشته باشد، و بدون اینکه به آن قسم ثانی که ذکر کردیم، ارتباط داشته باشد، یک نوع سومی برای شک در بقای حکم کلی می خواهیم تصور کنیم، ایشان می فرماید: تصورش به این صورت است که ما یک موضوع مرکبی داشته باشیم، اگر یک جزء از این موضوع مرکب تحقق پیدا کرد، لکن جزء دیگر هنوز تحقق پیدا نکرده است، قبل از آنکه جزء دوم این موضوع مرکب تحقق پیدا کند، یک تغییر حال و تغیر وصفی برای آن جزء اول موجود شده پیش آمد، به طوری که اگر برای آن جزء اول هیچ تغییری پیش نیامده بود، بعد از آنکه جزء دوم به او ملحق می شد، و جزء دوم به او انضمام پیدا می کرد، ما یقین به ثبوت حکم داشتیم، دیگر در حکم شرعی تردید نداشتیم، لکن این جزء اول وجود پیدا کرد، هنوز جزء دوم نیامده موضوع مرکب کامل نشده برای این جزء اول یک تغییر حال پیدا شد، بعد از آنکه تغییر حال پیدا شد، آن وقت جزء دوم تحقق پیدا کرد، اینجا به واسطه آن تغییر حالی که برای جزء اول پیش آمد، قبل از آنکه جزء دوم به او انضمام پیدا بکند، ما در بقای حکم شرعی کلی شک می کنیم، ایشان مثال معروف را می فرماید: که اگر در جایی دلیل می گوید: در موضوع حرمت و نجاست یک امر مرکبی به نام عنب و غلیان دخالت دارد، «العنب و الغلیان»، این موضوع مرکب موضوع برای حرمت و نجاست است.

اگر ما باشیم و عنب و غلیان، تردیدی نداریم به مقتضای دلیل در اینکه حرمت و نجاست تحقق پیدا کرده است، لکن این عنب جزء موضوع است، قبل از آنکه مسأله غلیان که جزء دوم موضوع است، تحقق پیدا بکند، یک تغییر حالی پیدا می شود و آن این است که حالت عنیت تبدیل به حالت زبیت پیدا کرد، بعد از آنکه تبدل به حالت زبیت پیدا کرد، جزء دوم که عبارت از غلیان است انضمام به این حالت زبیت پیدا کرد، ما شک می کنیم که آیا آن حرمت و نجاستی که روی موضوع مرکب از عنب و غلیان بار شده بود، حالا که عنب تغییر حال پیدا کرد، و به جای آن عنوان زبیت نشسته، آیا مسأله حرمت و نجاست باقی است یا نه؟

ایشان می فرماید: معنای استصحاب تعلیقی یک چنین چیزی است، اصلا معنای

استصحاب تعلیقی که در اصول بحث می شود، و روی آن نفی و اثبات می شود، چنین معنایی است، بعد هم تصریح می کنند به اینکه در این مسأله غلیان و عنب، اول که عنوان را عنوان جزئیه گرفتند، بعد توسعه می دهند، می خواهد این غلیان و وصف برای عنب باشد، بگوییم: «العنب المغلی حرام و نجس». یا به صورت شرط باشد، «العنب اذا غلی یحرم و ینجس». منتهی می گوید: آنجایی که پای شرط در کار است، حتما باید شرط به عنب بخورد، شرط به موضوع بخورد، عین همان فرمایشی که شیخ در واجب مشروط دارند، می گویند که «ان جائك زید» این قید برای اکرام است، نه قید برای وجوب و لزوم اکرام، بلکه این ارتباط به موضوع دارد، بعد در حاشیه همین تقریرات، مرحوم محقق نائینی پا را بالاتر می گذارد، می گوید: اگر شرط برای حکم هم باشد، مسأله به همین صورت است.

بیان مرحوم نائینی (ره) در مورد عدم جریان استصحاب تعلیقی

سپس می فرماید: استصحاب تعلیقی عبارت از یک چنین معنایی است، وقتی ایشان در بیان استصحاب تعلیقی شروع می کند، اول مسأله جزئیت کلا الطرفين را مطرح می کند، بعد توسعه می دهد به اینکه جزء دوم عنوان وصفیت داشته باشد، توسعه می دهد که جزء دوم عنوان شرطیت داشته باشد، آن وقت در آخر توسعه می دهد که شرط به خود حکم بخورد نه به موضوع، اول ایشان استصحاب تعلیقی را این جور می معنا می کند، بعد هم می فرماید: متأسفانه برخلاف آن دو قسم اولی که ما استصحاب حکم کلی را در آن ها جاری می دانیم، در این قسم به هیچ وجه ما اجازه جریان استصحاب را نمی دهیم، برای جریان استصحاب تعلیقی هیچ وجهی نیست، چرا؟

خلاصه حرف ایشان در بیان عدم جریان استصحاب تعلیقی این است که شما چه چیزی را می خواهید استصحاب کنید، حکم را که می خواهید استصحاب بکنید، آن حکم که وجود پیدا نکرده است، آن حکم در خارج تحقق پیدا نکرده است، برای آن حکم ثبوتی نیست تا شما شک در بقائش بکنید و استصحاب را بخواهید جاری بکنید. حکم عبارت از حرمت و نجاست بود، کدام حرمت و نجاست؟ حرمت و نجاستی که موضوعش مرکب از عنب و غلیان است، در زمان سابق فقط عنب تحقق داشته است، یک جزء موضوع. آیا یک جزء موضوع برای ترتب حکم کافی است؟ یک جزء موضوع

برای ثبوت حکم کافی است؟ یا شما می گوئید: موضوع «عله للحکم، سبب للحکم، مقدم علی الحکم»؟ تا زمانی که سبب کامل نشود، تا زمانی که علت کامل پیدا نکند، تا زمانی که موضوع به تمام اجزاء و شرائطش تحقق پیدا نکند، آیا حکمی تحقق دارد، آیا حرمت و نجاستی در مسأله عنب قبل از آنکه غلیان تحقق پیدا بکند، تحقق دارد! پس شما چه چیزی را می خواهید استصحاب بکنید؟ مستحب شما باید ثبوت داشته باشد، مستحب شما باید وجود داشته باشد. وجود مستحب شما متوقف بر ثبوت هر دو جزء موضوع است، اگر اسم موصوف و صفت را پیش بیاورید، موصوف و صفت هر دو باید تحقق داشته باشند. اگر پای شرط و مشروط را هم در کار بیاورید، و شرط را به موضوع برگردانید، باز هم تا زمانی که شک تحقق پیدا نکند، موضوع شما کامل نیست، موضوع که کامل نشد حکم نیست، حکم که تحقق نداشت، شما چه چیزی را می خواهید استصحاب بکنید؟

آنچه که در سابق تحقق داشته است، عنب بوده است، برای عنب در حال عنبیت که غلیان پیش نیامده است، در حال عنبیت آن جزء دیگر یا وصف و یا شرط تحقق پیدا نکرده است، الان که زیب شده است، مواجه با حالت غلیان است، الان که تغیر حال پیدا کرد عنوان جزء دیگر موضوع تحقق پیدا کرد، و الا- تا زمانی که «کان عنبا، کان عنبا فقط»، دیگر مسأله ای غیر از عنبیت مطرح نبود، مسأله ای به نام غلیان در حال عنبیت تحقق نداشت. اگر در حال عنبیت تنها مسأله عنبیت بوده است، عنب که حکم ندارد، یعنی حکم حرمت و نجاست ندارد. پس بفرمایید موصوف، وصف لازم دارد، مشروط، شرط لازم دارد.

در اینجا ایشان تصریح می کند به اینکه اگر شرط را هم شما به حکم برگردانید، اینجوری بگوئید: «العنب یحرم اذا غلی»، که «اذا غلی» به یحرم مربوط باشد، به «ینجس» ارتباط داشته باشد، که مطابق همان حرفی است که مشهور در واجب مشروط قائلند، ایشان می گویند: روی این فرض هم مسأله این طوری است، برای اینکه «یحرم اذا غلی» معنایش این است که تا زمانی که غلیان تحقق پیدا نکرد، حرمتی وجود ندارد، اگر نجاست و حرمت معلق بر غلیان شد، معنایش این است که قبل «حصول الغلیان لا- نجاسه و لا- حرمه»، پس شما این غلیان را هر جوری می خواهید تصور بکنید، «جزء الموضوع» بگیرید، «وصف الموضوع» بگیرید، «شرط الموضوع» بگیرید، شرط الحکم بگیرید،

دیگر قسم پنجم در اینجا تصور نمی شود، هر جوری شما با این غلیان بخواهید برخورد بکنید، بالاخره قبل از غلیان حکمی وجود ندارد، نجاستی تحقق ندارد، حرمتی تحقق ندارد، و اگر نجاست و حرمتی قبل الغلیان تحقق نداشت، شما چه چیزی را می خواهید استصحاب بکنید؟ مستصحاب غیر موجود را می خواهید استصحاب بکنید؟ مستصحاب غیر موجود استصحابش جاری نمی شود، بخاطر اینکه یقین به ثبوت و یقین به طهارت درباره چنین مستصحابی وجود ندارد.

بله، ایشان می فرماید: در عنب در همان حال عنبیت قبل از آنکه غلیان تحقق پیدا بکند، می توانیم یک حکم تعلیقی درباره اش پیاده کنیم، و آن این است که بگوییم: «هذا العنب یا العنب لو انضم الیه الغلیان یصیر نجسا و حراما»، با تعلیق «لو انضم الیه الغلیان، یكون نجسا و حراما». شما بگویید: همین حکم تعلیقی را به این صورت «لو انضم».

ایشان می گوید: این حکم تعلیقی اولاً- تعلیق عقلی است. عقل از ترتب حکم بر یک موضوع مرکب، این حکم تعلیقی را درمی آورد، وقتی شارع می گوید: «العنب المغلی حرام»، عقل دیگر خودش انتزاع می کند که «العنب لو انضم الیه الغلیان این یصیر حراما»، و ثانیاً ایشان می فرماید: این حکم تعلیقی عقلی اصلاً مشکوک البقاء نیست تا اینکه ما استصحاب در آن جاری بکنیم، ما یقین به بقای این حکم داریم، الان هم می توانیم قسم بخوریم که «العنب لو انضم الیه الغلیان یصیر نجسا و حراما»، تا روز قیامت ما قطع به این حکم داریم، ما تردیدی در بقای این حکم تعلیقی عقلی نداریم، و یقین به بقای این حکم تعلیقی عقلی داریم، و معنا ندارد با یقین به بقای استصحاب این حکم تعلیقی را جاری کنیم.

معنای استصحاب صحت تأهلیه و جریان آن بر مبنای شیخ انصاری (ره)

لذا ایشان می فرماید: در مورد جریان استصحاب صحت تأهلیه اجزاء تردید داریم - مرحوم شیخ هم در کتاب رسائل این استصحاب صحت تأهلیه اجزاء را جاری می کند، در آنجایی که اگر کسی مشغول نماز باشد، و بعد شک کند که یک قاطعی تحقق پیدا کرد یا نه؟ یا به صورت یک شبهه حکمیه ما شک در قاطعیت و مانعیت یک عنوانی داشته باشیم، کسی بگوید: ما صحت تأهلیه اجزاء را استصحاب می کنیم. معنای استصحاب

صحت تأهلیه این است که آن اجزائی که قبل از تحقق این قاطع و مانع مشکوک القاطعیه و المانعیه تحقق پیدا کرده است، بگوییم: این اجزاء به حیثی هستند که «لو انضم الیها سائر الاجزاء مع تمام شرائط یصیر صحیحاً»، - لذا ایشان می گوید: این هیچ وقت مورد تردید نیست که ما استصحاب صحت تأهلیه را بکنیم، شما اگر یک رکعت نماز هم خواندید و بعد هم عمداً نمازتان را باطل کردید، باز هم صحت تأهلیه اجزاء خوانده شده به قوت خودش باقی است، برای اینکه معنای صحت تأهلیه این است که این یک رکعتی که شما خواندید، اگر سائر رکعات با سائر شرائط و خصوصیات به او انضمام پیدا می کرد، «تصیر الصلاه صحیحه، تقع الصلاه صحیحه»، منتهی حالا نمی شود سائر اجزاء به آن انضمام پیدا بکند، این منافاتی با قضیه تعلیقیه ندارد.

عدم جریان استصحاب صحت تأهلیه بر مبنای مرحوم نائینی(ره)

سپس ایشان می فرماید: در مانحن فیه هم مسأله این طور است، بعد در ذیل می فرماید: بالاخره در مسأله عنب که تبدل به زیب پیدا کرده است، و بعد برای آن غلیان پیدا شده است، ما هرچه فکر می کنیم و روی هم می ریزیم، اگر شک در بقای حکمش برگشت به آن قسم اول بکند، یعنی یک وقت ما احتمال بدهیم که این حکم شرعی نسخ شده است، اصلاً احتمال نسخ «العصیر اذا غلی یحرم» را بدهیم، اگر احتمال نسخ آن را بدهیم، مانعی ندارد، شما استصحاب بقای «العصیر اذا غلی یحرم» را جاری بکنید، و باز اگر برگشت به قسم دوم بکند، برگشت به قسم دوم به این صورت است، ایشان چنین مثال می زند، مثل اینکه همین عنب برای خودش غلیان پیدا شد، حالا- به غلیان حرام شد، بعد ثلثش از بین رفته است، یعنی بجای اینکه ثلثان بشود، ثلثش از بین رفته است، ما شک می کنیم که آیا با زوال ثلث آن حرمت و نجاستی که برای عنب مغلی تحقق پیدا کرد، این زایل شد، یا اینکه این حرمت و نجاست بعد الغلیان ادامه دارد تا زوال ثلثین تحقق پیدا بکند، یعنی دو ثلثش از بین برود، و یک ثلث باقی بماند، اینجا هم ایشان می گوید شما استصحاب بقای حرمت و نجاست را بعد از زوال ثلث و قبل از ثلثین می توانید جاری بکنید، و نتیجه بگیرید که این حرمت و نجاست تا زمانی که ثلثین تحقق پیدا نکنند به قوت خودش باقی است، این دو جور قابل تصور است.

اما این جوری که شما اسمش را استصحاب تعلیقی می گذارید، می گوید: حکم عنب

نسخ نشده است، مسأله ثلث و ثلثین مطرح نیست، مسأله این است که عنب در حال عنیت غلیان پیدا نکرده است، بعد از آنکه حالت عنیت را از دست داد، و تبدل به حال زیبایی پیدا کرد، در حال زیبایی برای آن غلیان پیدا شده است، اینجا ما نمی توانیم استصحاب را جاری بکنیم، ما هیچ حالت سابقه در اینجا نداریم، هیچ حکم ثابتی در اینجا نداریم، هیچ متیقن مقرر می شود ما در اینجا نداریم، چه چیزی را ما در اینجا می توانیم استصحاب بکنیم، شما این عنب ولو اینکه هنوز غلیان پیدا نشده به صورت یک تقدیر، به صورت یک تعلیق ما می توانیم بگوییم: یک چنین خصوصیتی در آن وجود دارد، ایشان می گوید: این همه عبارات برگشت می کند به همان حرفی که ما زدیم، که «لو انضم الیه الجزء الاخر لترتب علیه الاثر» و آن یک تعلیق عقلی و مسلم البقاء است، و مشکوک البقاء نیست، لذا معنی ندارد، در آن استصحاب جریان پیدا نکند.

لذا ایشان با بیان خیلی مستوفی، که من تقریباً اساس مسائل ایشان را نقل کردم، شدیداً استصحاب تعلیقی را به این نحوی که در محل نزاع استصحاب تعلیقی مطرح کردیم، منتهی با بیان خودشان مورد انکار شدید قرار می دهد، و می فرمایند: استصحاب تعلیقی «مما لا اساس له، و لا محصل له اصلاً»، به هیچ وجه مجالی برای استصحاب تعلیقی وجود ندارد.

شما در بیان و کلام ایشان دقت بیشتری بفرمایید، تا ببینیم این بیان ایشان به این صورت قابل قبول است یا بیان ایشان مندفع است، و جریان استصحاب تعلیقی به قوت خودش باقی است. برای بعد ان شاء الله.

پرسش:

- ۱ - کلام محقق نائینی (ره) در مورد مستصحب و انواع آن را بیان کنید.
- ۲ - چگونه تصور شک در بقای حکم کلی از نظر مرحوم نائینی (ره) ممکن است؟
- ۳ - بیان محقق نائینی (ره) در مورد عدم جریان استصحاب تعلیقی چیست؟
- ۴ - معنای استصحاب صحت تأهلیه چیست و جریان آن بر مبنای شیخ انصاری (ره) چگونه ممکن است؟
- ۵ - چرا مرحوم نائینی (ره) استصحاب صحت تأهلیه را جاری نمی داند؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

استصحاب تعلیقی

تعریف استصحاب تعلیقی در کلام محقق نائینی (ره)

در رابطه با بیان مرحوم محقق نائینی، (اعلی الله مقامه الشریف) مطالبی به نظر می رسد که عرض می کنیم، اولاً- معنای استصحاب تعلیقی با قطع نظر از اینکه این استصحاب جاری هست یا نیست؟ آیا محل نزاع در آن چنین است که ایشان بیان فرمودند؟

محقق نائینی استصحاب تعلیقی را چنین معنا کردند که ما یک موضوع مرکبی داشته باشیم و در این موضوع مرکب یک جزء وجود داشته باشد و جزء دیگر هنوز تحقق پیدا نکرده است لکن قبل از آن که جزء دوم تحقق پیدا بکند یک تغییر حال و تغییر وصفی برای آن جزء اول تحقق پیدا بکند و بعد از آنکه تغییر حال پیدا شد، جزء دوم وجود پیدا

بکند. مثال آن هم این است که اگر عنب و غلیان را به عنوان یک موضوع مرکب، موضوع برای حرمت و نجاست قرار دادند و عنب تحقق پیدا کرد لکن قبل از آنکه جزء دوم به نام غلیان تحقق پیدا بکند؛ این عنب تغییر حال پیدا کرد و وصف عنیت تبدیل به وصف زبیت پیدا کرد و بعد از آنکه تبدیل به وصف زبیت پیدا کرد آن جزء دوم به نام غلیان هم وجود پیدا کرد، در اینجا می خواهیم بینیم استصحاب تعلیقی جاری بشود یا نشود؟

سؤال اینجا است که موضوع مرکب است و به این کیفیت که شما می فرمایید یک جزئش وجود پیدا کرده و جزء دیگر وجود پیدا نکرده است و جزء اول تغییر حال داده است، در کجای این مسأله تعلیق در کار است؟ و در استصحاب تعلیقی کجا ما به تعلیق برخورد می کنیم؟ در موضوع مرکب که یک جزئش وجود پیدا کرده و جزء دیگر هنوز وجود پیدا نکرده است، تعلیق در کجای این مسأله است، آیا در موضوع حکم تعلیق است یا در خود حکم تعلیق است؟ وقتی که می گوید «العنب المغلی» که این را ایشان تصریح می فرمایند: «العنب المغلی حرام»، «العنب المغلی نجس»، این قضیه کجایش تعلیق دارد که ما اسمش را استصحاب تعلیقی بگذاریم؟

(سؤال... و پاسخ استاد): حکم تعلیقی است! موضوع معلق است یا حکم معلق است؟ توصیف غیر از مسأله مفهوم است، شما مسأله استصحاب را با مسأله مفهوم وصف مخلوط نکنید، اگر گفت: «العنب المغلی حرام» آیا مفهومش این است که «العنب غیر المغلی لیس بحرام؟» این مسأله، مسأله مفهوم است، و بحث ما در باب استصحاب است، «آیا العنب المغلی حرام» این استصحاب تعلیقی است؟ کجای این قضیه تعلیق دارد؟ آیا حکم تعلیق دارد و یا موضوع تعلیق دارد؟ قضیه «العنب المغلی حرام»، مثل «جائنی زید عالم» است.

شما وقتی که در منطق قضایا را تقسیم می کنید آیا «جائنی زید عالم» یک قضیه تعلیقیه است «العنب المغلی حرام» هم همینطور است؟ بالاتر از آن فرض دیگری است که ایشان می فرمایند «العنب اذا غلی یحرم» و تصریح می فرماید به اینکه واقع مسأله این است که «اذا غلی» به عنب مربوط است یعنی این «اذا غلی» قید عنب است و نه قید حرمت، اگر دلیل گفت «العنب اذا غلی»، «اذا غلی» قید برای عنب می باشد و ایشان هم همین را می فرمایند، واقع مسأله هم این است «یحرم». اینجا درست است که عنب معلق شده است و در موضوع یک تعلیقی است اما اینجا در «العنب اذا غلی یحرم» حکم را

می خواهیم استصحاب بکنیم یا موضوع را؟ یحرم را می خواهیم استصحاب بکنیم یا «العنب اذا غلی» را می خواهیم استصحاب کنیم؟ ما حکم را می خواهیم استصحاب بکنیم شما هم که می گوید در حکم هیچ تعلیقی وجود ندارد کلمه «اذا غلی» را شما در رابطه با عنب می بینید، در رابطه با موضوع می بینید اگر «اذا غلی» در رابطه با موضوع شد، پس در یحرم و ینجس هیچگونه تعلیقی وجود ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): نکته ای را خدمت شما عرض کنم؛ اگر شما در برخورد با حرفها بخواهید شخصیت گوینده همیشه در برابرتان مجسم باشد هیچگاه درباره حرفها نمی توانید فکر خودتان را بکار ببرید وقتی که انسان حرف را ملاحظه می کند، کاری نباید داشته باشد به اینکه گوینده این حرف کیست؟ گوینده این حرف هر شخصیتی دارد، باشد ولی ما به عنوان طلبه با حرف برخورد می کنیم و برخورد با حرف با قطع نظر از اضافه به گوینده است و الا باید در مسائل مقلد همه باشیم مثل آن آقای که می گفت من کفایه را مطالعه می کنم می بینم راست می گوید. یک حاشیه ای می بینم که به آن اعتراض کرده است می بینم که آن هم راست می گوید. یک حاشیه دیگر جواب آن حاشیه را داده می بینم آن هم راست می گوید. اینطور که نمی شود که انسان با حرفها برخورد بکند.

بنابراین در عبارت «العنب اذا غلی یحرم»، اگر «اذا غلی» قید برای عنب باشد، در یحرم ما هیچگونه تعلیقی نداریم. ما در استصحاب تعلیقی یحرم و حکم را می خواهیم استصحاب کنیم، اگر در موضوع حکم یک قیدی باشد و یا در موضوعش یک تعلیقی باشد این ملازم با این نیست که در حکم هم تعلیق باشد نه، حکم در اینجا یحرم است.

منتها از شما می پرسند که موضوع این یحرم چیست؟ شما می گوید که موضوعش «العنب اذا غلی» است. اما در نفس حکم هیچگونه تعلیقی تحقق ندارد.

مراد از استصحاب تعلیقی و مختار استاد

پس ما چه عبارت دلیل به آن صورت اول باشد که موضوع ما واقعا جزء باشد، یا به صورت موصوف و صفت باشد مثل «العنب المغلی»، یا به صورت تعلیق در رابطه با موضوع باشد، نه در رابطه با حکم، هیچکدام از اینها محل نزاع در استصحاب تعلیقی نیست و تعجب است که ایشان استصحاب تعلیقی را عبارت از اینها می دانند و می گویند اصلا معنای استصحاب تعلیقی یک چنان معنایی هست. در کدامیک از این فرض ثلثه

در رابطه با مستصحب ما که مستصحب عبارت از حکم است، تعلیق وجود دارد؟ در هیچ یک از این فروض ثلاثه و عبارات ثلاثه ما تعلیقی درباره حکم نمی بینیم، چطور می توانیم محل نزاع را در استصحاب تعلیقی که مربوط به حکم است و حکم تعلیقی را می خواهیم استصحاب بکنیم، عبارت از یکی از این فروض ثلاثه بدانیم.

لذا چاره ای نداریم همانطوری که در بحث اول در محل نزاع در استصحاب تعلیقی ذکر کردیم محل نزاع در استصحاب تعلیقی آنجایی است که در لسان خود دلیل شرعی، در لسان آیه و روایت یک حکم تعلیقی بیان شده باشد که تعلیق در رابطه با خود حکم است مثل «ان جائك زيد فاکرمه» که مجیء زید معلق علیه وجوب اکرام است و معلق علیه هیأتی است که در اکرمه وجود دارد، که معنایش این است که «هذا الوجود معلق علی مجیء زید» و به تعبیر دیگر «الحکم معلق علی مجیء زید»، معنای استصحاب تعلیقی این است که حکم معلق را ما می خواهیم استصحاب بکنیم و آن هم نه تعلیقی که از جیب خودمان در آورده باشیم، نه تعلیقی که از دلیل با فهم عقلی خودمان استفاده کرده باشیم نه، بلکه تعلیقی که دلیل آن را به صورت قضیه شرطیه، به صورت واجب مشروط، به صورت حرمت مشروط بیان می کند. مثل اینکه فرض کنیم در روایات این عبارت است که «العنب یحرم اذا غلی» که اذا غلی مربوط به حرمت است و حرمت، تعلیق بر غلیان شده است و موضوع زیب است، لکن حکم یعنی عنب است لکن حکم حرمت در صورتی عارض عنب می شود و توجه به عنب پیدا می کند که غلیان تحقق پیدا بکند مثل اینکه در «ان جائك زيد فاکرمه» تا مجیء زید محقق نشود، اکرام وجوب پیدا نمی کند.

مجیء زید معلق علیه وجوب اکرام است این اسمش استصحاب تعلیقی است، اسمش استصحاب حکم تعلیقی است و محل نزاع در باب استصحاب تعلیقی یک چنین معنایی است.

کلام محقق نائینی (ره) در ردّ واجب مشروط

ممکن است در اینجا یک چیز به ذهن شما بیاید و آن این است که اگر مرحوم نائینی بگویند من «بما انه تلمیذ شیخ انصاری اعلی الله مقامه الشریف» هستم، اصلاً واجب مشروط را قبول ندارم. من قبول ندارم که در «ان جائك زيد» مجیء قید وجوب اکرام باشد، من نمی پذیرم که مجیء زید در وجوب نقش داشته باشد و شما یک واجبی به نام

واجب مشروط در مقابل واجب مطلق داشته باشید.

می‌گوییم، ما حرفی نداریم، بحث ما با شما در مسأله واجب مشروط و واجب مطلق باید حل بشود لکن شما با تمام عظمت و شخصیتی که دارید، اگر واجب مشروط را منکر شدید، اما مشهور که قائل به واجب مشروط هستید، به صرف اینکه شما و مرحوم شیخ انصاری منکر واجب مشروط هستید آیا صحیح است که استصحاب تعلیقی مورد بحث در کلمات همه اصولیین را منطبق بکنیم بر آن نظری که شما در باب واجب مشروط دارید؟ یعنی چون شما واجب مشروط را منکر هستید و تعلیق در وجوب را انکار می‌کنید پس اصلاً استصحاب تعلیقی در کلام مشهور را روی نظر شما پیاده بکنیم. آیا این معنا صحیح است، یا مشهوری که در خودشان واجب مشروط را کاملاً معتقد هستند و تعلیق در حکم را معتقد هستند و می‌گویند همانطوری که وجوب مطلق داریم و وجوب مشروط هم داریم، در بحث استصحاب تعلیقی روی همین مبنای مشهور مسأله استصحاب حکم تعلیقی مطرح است. آیا صحیح است که بگوییم چون من واجب مشروط را نمی‌پذیرم، پس مقصود از استصحاب تعلیقی در کلام مشهور «العنب المغلی حرام» است؟ آیا به صرف اینکه من واجب مشروط را منکر هستم هر چند که مشهور به آن قائل هستند و اصرار بر واجب مشروط هم دارند این صحیح است که چنین بگوییم؟

لذا به نظر من خیلی این بیان ایشان عجیب به نظر می‌رسد که چرا ما محل نزاع در استصحاب تعلیقی را از واقعیت خودش منحرف بکنیم و استصحاب تعلیقی را جوری معنا بکنیم که اصلاً ارتباط به نظر مشهور و کلام مشهور پیدا نکند، این بیان ایشان در اصل استصحاب تعلیقی و محل نزاع است که به این صورت به نظر مخدوش می‌رسد.

اما حکم مسأله چیست؟ آیا استصحاب تعلیقی جریان دارد یا ندارد؟ آنچه که ما از فرمایش ایشان استفاده کردیم، این بود که عرض کردم که در اینجا در حاشیه مطلب را توسعه دادند و به نحو همان واجب مشروط مشهور هم مسأله را تعمیم دادند. ایشان می‌فرماید که شما چه چیز را می‌خواهید استصحاب بکنید مستصحب شما باید یک امر موجودی باشد و یک امر مقرر و ثابتی باشد؛ قبل از آن که حالت زیباییت پیش بیاید آیا یک حرمت ثابتی است یا شما داشتید؟ یک حرمت مسلمه ای بوده است که آن حرمت موجوده و مسلمه را شما استصحاب بکنید یا اینکه قبل از آن که غلیان تحقق پیدا بکند وجودی برای حکم نبوده است و ثبوتی برای حکم نبوده است؟ شما چطور به عنوان یک قضیه

متیقنه می خواهید حکمی را که وجود و ثبوت ندارد، استصحاب بکنید؟ توضیح آن را دیروز در بیان ایشان عرض کردیم. جواب ایشان این است که اگر مسأله روی همین واجب مشروط یا حرمت مشروطه باشد، واجب مشروط به عنوان مثال است، حرمت مشروطه هم مثل «العنب یحرم اذا غلی» این اسمش حرمت مشروطه است یا نجاست مشروطه، فرق نمی کند بعد از آنکه شما محل نزاع را روی واجب مشروط و اشباه واجب مشروط بیاورید، من روز اولی که محل نزاع را عنوان کردم و به دنبال آن مسأله استصحاب تعلیقی را از دلیل لا تنقض استفاده کردیم این نکته را آنجا ذکر کردیم.

توجه به ثبوت و تحقق هر حکمی به تناسب خودش

عمده در آن نکته، جواب از محقق نائینی است و آن نکته هم این است که وجود و تحقق و ثبوت در هر حکمی باید به تناسب خودش ملاحظه بشود. اگر حکم عبارت از یک وجوب مطلق است، معنای ثبوت وجوب مطلق چیست؟ اگر یک حکمی به نحو واجب مطلق شد بخواهیم بگوییم: این حکم ثابت است، بخواهیم بگوییم که این حکم تحقق دارد، تحقق وجوب مطلق و واجب مطلق به این است که الاین وجود داشته باشد و الاین فعلیت داشته باشد و الاین ظرف عمل پیدا کرده باشد. معنای وجود واجب مطلق این است اما اگر در مقابل واجب مطلق یک حکمی به نام واجب مشروط تصور کردیم، معنای ثبوت واجب مشروط این نیست که الاین وجوب فعلیت داشته باشد، معنای ثبوت واجب مشروط این است که این حکم را مولا جعل کرده باشد، این حکم را مولا اعلام کرده باشد و این حکم را مولا در دستورالعمل عبید قرار داده باشد. معنای ثبوتش این است من آنروز عرض کردم. در «ان جائك زید فاکرمه» نقطه حساس مسأله همین است که عرض می کنم.

در «ان جائك زید فاکرمه» سه تا حال وجود دارد: یک حال قبل از آن که مولا گفته باشد «ان جائك زید فاکرمه» این حکم را مولا اصلاً جعل نکرده. حال دوم این است که مولا این حکم را جعل کرد و به گوش عبد رساند لکن هنوز مجیء زید تحقق پیدا نکرده است. حالت سوم این است که مجیء زید هم تحقق پیدا کرد. دو جهت و دو طرف قصه خیلی روشن است آنجایی که مجیء زید محقق شده باشد و وجوب اکرام فعلیت پیدا کرده باشد در آنجا بلاشکال حکم تحقق دارد. در اول که هنوز مولا «ان جائك زید

فاکرمه» را صادر نکرده است، آنجا هم هیچ تردیدی نیست که هنوز حکمی وجود ندارد و حکمی تحقق ندارد، نمی توانیم برای حکم مسأله وجوب و ثبوت را قائل بشویم.

زمان تحقق و فعلیت حکم

انما الکلام در این حالت متوسط است که مولا «ان جائك زید فاکرمه» را بیان کرده است، لکن مجیء زید هنوز محقق نشده. آیا در این حال باید بگوییم اصلا حکمی وجود ندارد که حالت دوم را عین حالت اول فرض کنیم؟ بگوییم ولو اینکه مولا گفته است «ان جائك زید فاکرمه» لکن چون هنوز مجیء زید تحقق پیدا نکرده است. «فهناليس حکم اصلا» مثل آنجایی که اصلا «ان جائك زید فاکرمه» از ناحیه مولا صادر نشده است. آیا این حرف را باید بزنییم؟ یا واقع مسأله این است که در این حالت دوم حکم وجود دارد، منتها معنای وجود حکم و وجود فعلیت حکم نیست. معنای وجود حکم یعنی حکم در آن کیفیتی که دارد و متناسب با وضعی که دارد، متناسب با وضعش تقرر داشته باشد.

متناسب با وضعش وجود داشته باشد و متناسب با وضعش ثبوت داشته باشد.

آیا وجدانا می توانیم این حرف را بزنییم که با اینکه مولا گفت «ان جائك زید فاکرمه» نامه اش هم به من رسید و مسأله مولا را هم من شنیدم اما چون هنوز مجیء زید تحقق پیدا نکرده است، بگوییم «فهناليس حکم اصلا»، آیا می توانیم اینجوری تعبیر بکنیم یا واقع مسأله بیننا و بین وجدانا حکم تحقق دارد و حکم ثبوت دارد، لکن ثبوت متناسب با خودش ثبوت متناسب با تعلیقی بودن و ثبوت متناسب بودن با مشروط بودن است؟ پس چطور ما می توانیم ادعا بکنیم که اگر مسأله به صورت واجب مشروط مطرح شد ولو اینکه ما شخص را در رابطه با حکم می دانیم، اما معنای اینکه شرط در رابطه با حکم است، این است که فعلیت حکم متوقف بر شرط است، نه اصل حکم بودن حکم متوقف بر شرط باشد، بطوری که اگر شرط تحقق پیدا نکند «اصلا لم یصدر حکم من المولا»؟

رد استصحاب تعلیقی در بیان محقق نائینی (ره)

پس آن چه که اساس حرف ایشان را در انکار استصحاب تعلیقی تشکیل می دهد این معنا است که در استصحاب تعلیقی شما چه چیز را می خواهید استصحاب بکنید؟ حکمی وجود ندارد و حکمی صادر نشده است و حکمی ثابت نیست تا شما به

«لا تنقض اليقين بالشك» استصحاب بکنید. جوابش این است که حکم متناسب با خودش وجود دارد. ما این حکم را به همان نحو تعلیقی مجرای استصحاب قرار می دهیم و به «لا- تنقض اليقين بالشك» تمسک می کنیم. لذا بیان ایشان به این صورت محل خدشه است و ما نمی توانیم این بیان را بپذیریم. اشکالات دیگری هم در کلام ایشان در استصحاب تعلیقی، وجود دارد که اگر انسان بخواهد خیلی دنبال بکند، شاید تعداد اشکالات زیاد می شود، لکن من یکی را عرض می کنم که ربطی به مسأله استصحاب تعلیقی ندارد. در استصحاب تعلیقی راه همین بود که عرض کردیم و محل نزاع همان بود که مطرح شد.

اشکال ایشان هم در رابطه با محل نزاع به همان کیفیت مندرج است. در اینجا دیگر بحثی با ایشان نداریم، لکن روی مبنای خود ایشان، این اشکال را عرض می کنم. ایشان در استصحاب حکم کلی، در قسم دوم که به «الماء المتغير نجس» مثال می زدند، فرمودند که در آن استصحاب جاری است اما در این قسم سوم که اسمش را استصحاب تعلیقی گذاشتند و ما نپذیرفتیم «العنب المغلی حرام» فرمودند که استصحابش جاری نیست. ما از ایشان می پرسیم که فرقی چیست؟ فرق بین این دوتا را برای ما توضیح بدهید، چرا اگر دلیل بگویید: «العنب المغلی یحرم» وقتی که عنایت تبدیل به زیبایی پیدا بکند، استصحاب را نمی توانید جاری بکنید؛ اما وقتی که دلیل می گوید «الماء المتغير ینجسه» بعد از آن که زوال تغیر می شود و عنوان تغیر از بین می رود، شما می توانید استصحاب بکنید «ما الفرق بین هاتین عبارتین».

اگر شما بگویید که در «الماء المتغير» ما استصحاب نمی کنیم و «الماء المتغير» را روی یک آب خارجی که این آب خارجی متغیر به نجاست شده است «ثم زال تغیره من قبل نفسه» ببریم، آنوقت چه مانعی دارد که ما استصحاب بقای نجاست این ماء خارجی متغیری که زالت تغیره من قبل نفسه، بکنیم، اما در عنب وقتی که شما اشاره به یک عنب خارجی کردید، هنوز غلیان که در آن پیدا نشده است، که بخواهید استصحاب حرمت و نجاست را جاری بکنید. جوابش این است که شما می خواهید، استصحاب حکم کلی را جاری بکنید، شما به این ماء خارجی متغیری که «زال تغیره من قبل نفسه»، کاری ندارید.

شما نظر به این ماء خارجی ندارید، شما روی کلی الماء المتغیری که زال تغیره من قبل نفسه، می خواهید استصحاب بکنید. از شما می پرسیم که در کلی کجا حکم وجود دارد که شما استصحاب می کنید، اگر الان ما ماء متغیر خارجی را کنار بگذاریم، آن حکم کلی که

شما می خواهید، استصحاب بکنید چیست؟ می گویند دلیل «الماء المتغیر نجس»، اینجا هم دلیل می گویند که «العنب المغلی حرام»، مگر در دلیل ضعف و فتوری وجود دارد؟

در «العنب المغلی حرام» چه شد، با اینکه دلیل یک جا «العنب المغلی حرام» را می گویند، یک جا «الماء المتغیر نجس» را می گویند، و شما از نظر حکم کلی، با قطع نظر از مصادیق و افراد در همان مرحله کلیت به «الماء المتغیر» که می رسید، استصحاب را جاری می کنید و مدعی هستید که مستصحاب شما که عبارت از حکم کلی است، وجوب دارد اما در «العنب المغلی حرام» وقتی که نوبت به استصحاب حرمت می رسد، با اینکه آنجا هم حکم کلی را می خواهیم استصحاب بکنیم، چطور شد که اینجا حکم وجود ندارد، اما در «الماء المتغیر» حکم وجود دارد و لذا یجوز استصحابه و در «العنب المغلی حرام» حکم کلی وجود ندارد، و لذا «لا یجوز استصحابه» این مسأله برای ما حل نشده است، و فرق بین این دو تا روشن نیست، منتها عرض کردم که این اشکال را باید خارج از مسأله استصحاب، تعلیقی مطرح کنیم.

آن چه که در رابطه با استصحاب تعلیقی مطرح بود، همان است که ابتدا عرض کردیم اما این اشکال، یک اشکال اضافه ای است یعنی اگر فرض کردیم که معنای استصحاب تعلیقی «العنب المغلی حرام» است، آنوقت سؤال می کنیم که «ما الفرق بین هذه العبارة و بین عبارت الماء المتغیر نجس»، چطور آنجا حکم وجود دارد، و استصحابش مانعی ندارد، اما به «العنب المغلی حرام» که می رسیم، به علت اینکه حکم وجود ندارد، استصحاب نمی تواند جاری بشود! بنابراین هیچ فرقی بین این دو تا وجود ندارد.

پرسش:

۱ - استصحاب تعلیقی در کلام محقق نائینی (ره) چگونه تعریف شده است؟

۲ - مختار استاد در مراد از استصحاب تعلیقی را بیان کنید.

۳ - کلام محقق نائینی (ره) در ردّ واجب مشروط چیست؟

۴ - آیا توجه به ثبوت و تحقق هر حکمی به تناسب خودش لازم است؟

۵ - کیفیت ردّ استصحاب تعلیقی را در کلام محقق نائینی (ره) ذکر کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

راه مرحوم شيخ(ره) برای حل مسأله استصحاب تعلیقی

مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) روی مبنای خودشان در واجب مشروط، در حقیقت واجب مشروط را انکار کردند. و همانطوری که در مباحث الفاظ ملاحظه فرمودید، ایشان تمام قیود را راجع به ماده و موضوع می دانند و هیچ قیدی را در رابطه با حکم نمی دانند و روی معنا و مبنای ایشان «ان جائك زید فأكرمه» معنایش این نیست که وجوب اکرام معلق بر مجيء باشد، و به این معنا نیست که این مجيء، قید برای وجوب باشد بلکه معنای «ان جائك زید فأكرمه»، عباره اخرای از این معنا است که «اکرم زیدا الجائی» که مجيء مربوط به زید و وصف و قید برای زید است و اکرم اطلاق دارد و هیچ گونه قیدی در وجوب در کار نیست.

روی این مبنایی که ایشان در واجب مشروط دارد، طبعا دیگر استصحاب تعلیقی را ایشان منکر هستند برای اینکه استصحاب تعلیقی معنایش استصحاب حکم تعلیقی است

و ما حکم تعلیقی نداریم که استصحاب بکنیم، تعلیق در حکم وجود ندارد. لذا استصحاب تعلیقی را به آن کیفیتی که محل نزاع و بحث است، ایشان منکر هستند لکن فرموده اند: در موارد استصحاب تعلیقی؛ یعنی جاهایی که دیگران می خواهند استصحاب تعلیقی را جاری کنند، ما یک استصحاب تنجیزی در آن موارد داریم. تمامی مواردی که دیگران؛ یعنی مشهور مثلا به استصحاب تعلیقی تمسک می کنند، ما نتیجه همان استصحاب تعلیقی را با اجرای یک استصحاب تنجیزی به دست می آوریم و از راه استصحاب تنجیزی، همان نتیجه را می گیریم.

حل مشکل استصحاب تعلیقی از راه استصحاب تنجیزی

آن استصحاب تنجیزی مورد نظر مرحوم شیخ چیست و چطوری آن استصحاب تنجیزی را جاری می کنیم؟ ایشان فرموده است که ما استصحاب بقای سببیت می کنیم، استصحاب بقای ملازمه می کنیم، به این کیفیت که می گوئیم: از دلیل شرعی استفاده می شود که بین غلیان عنب و بین حرمت، سببیت وجود دارد، بین غلیان عنب و حرمت، ملازمه وجود دارد، خود سببیت یک امر تعلیقی نیست، سببیت یک واقعیت تنجیزی است، ملازمه یک واقعیت تنجیزی است؛ یعنی سببیت دیگر معلق بر چیزی نیست. اگر شما گفتید: نار سببیت دارد برای حرارت ولو اینکه ناری هم وجود نداشته باشد، حرارتی هم وجود نداشته باشد لکن سببیت یک واقعیت است، ملازمه واقعیت است، منتها سببیت و ملازمه گاهی در مسائل تکوینی است، مثل سببیت نار برای حرارت، این امر تکوینی است؛ اما گاهی از اوقات سببیت شرعی است، مثل سببیت غلیان عنب برای حرمت عنب و برای نجاست عنب. پس در حقیقت، عنوان سببیت یک حکم تنجیزی و یک حکم غیر تعلیقی است. ملازمه هم همین طور است، ملازمه ای که در باب اصول بحث کردیم بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه است، این ملازمه یک امر تعلیقی نیست، بلکه یک شیء تنجیزی است.

بعد مرحوم شیخ می فرماید: ما در باب عنب و غلیان، بعد از آن که عنب تبدل به زیب پیدا کرد و بعد از زیبیت غلیان پیدا کرد، به جای استصحاب قضیه تعلیقیه و حکم تعلیقی، یک استصحاب تنجیزی جاری می کنیم و آن استصحاب سببیت یا استصحاب ملازمه است و از این استصحاب سببیت و ملازمه، نتیجه می گیریم که زیب «بعد الغلیان

بصیر نجسا و حراما»، این بیان را مرحوم شیخ در کتاب رسائل آورده اند. در مورد این بیان مرحوم شیخ، مطالبی هست که این حرف ها و مطالب را ملاحظه می کنیم:

یک حرف این است که در باب سببیت و همینطور در مسأله ملازمه، - ما در بحث احکام وضعیه که در همین استصحاب بحث کردیم، - سه نظریه در رابطه با همین حرف ما در اینجا مطرح است: یک نظریه در باب سببیت و ملازمه و امثال اینها، که نظریه مرحوم محقق نائینی است و البته ما آنجا بحث کردیم و به اشد وجه جواب دادیم. ایشان معتقدند: به هیچ وجه امکان ندارد که جعل به سببیت و امثال اینها تعلق بگیرد، چه جعل استقلالی باشد و چه جعل تبعی باشد؟ تقریری که ایشان در اینجا ذکر می فرمایند: این است که اصلا دست جعل کوتاه است از اینکه به دامان سببیت و اشباه سببیت از احکام وضعیه برسد، ما نمی توانیم بگوییم: سببیت مجعول است، نه جعل استقلالی و نه جعل تبعی. از دایره جعل به طور کلی، مسأله سببیت و اشباه آن خارج است.

یک نظر، در مقابل ایشان، نظر سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (مد ظله العالی) است و به نظر قاصر ما هم این مطلب خیلی صحیح بود و آن این بود که جعل استقلالی می تواند به سببیت و اشباه آن تعلق بگیرد. شارع مستقلا می تواند جعل سببیت کند، بگوید: «جعلت البیع سببا للملكیه، جعلت النكاح سببا للزوجیه»، یک معنای خیلی روشنی است و اگر در آیه شریفه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، ما «احل» را وضعی معنا کنیم نه تکلیفی، «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» اگر معنایش این باشد که «امضى الله البیع» خداوند بیع را امضا کرده است؛ یعنی چه خداوند بیع را امضا کرده است؟ معنای امضای بیع این است؛ یعنی بیع را سبب ملکیت قرار داده است، آیا برای امضای بیع و تنفیذ بیع معنای دیگری می توانید تصور کنید؟ «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» اگر «احل» وضعی باشد، نه تکلیفی، معنایش این است که «جعل الله البیع سببا للملكیه»، هیچ معنایی غیر از این برای «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» در نظر نمی گیریم.

ما در مقام اثبات این مطلب نیستیم این را در جای خودش مفصل بحث کردیم، بالاخره یک نظر در باب سببیت و امثال آن، درست نقطه مقابل مرحوم محقق نائینی است و آن این است که هیچ مانعی ندارد که به سببیت «بما أنه حکم وضعی» جعل استقلالی تعلق بگیرد، همان شارعی که وجوب را جعل می کند و حرمت را جعل می کند، همان شارع جعل سببیت برای غیر می کند، وقتی که در صلح می فرماید: «الصلح جائز بین المسلمین»، اگر ما «جائز» را به معنای جواز تکلیفی نگیریم که ظاهرا هم نیست، «جائز» به

معنای «نافذ» است، «الصلح نافذ بین المسلمین» اگر معنای «جائز، نافذ» شد، نفوذ صلح معنایش چیست؟ «ما معنا نفوذ الصلح»؟ «ما معنا نفوذ المصالحه»؟ جز اینکه معنایش این است که صلح سببیت دارد برای آن هدفی که متصلحین دارند؟ معنای دیگری در اینجا تصور نمی شود.

پس یک مبنا درست نقطه مقابل مرحوم محقق نائینی است. یک مبنا هم خود مرحوم شیخ دارد که در رسائل ملاحظه فرمودید، تمام احکام وضعیه را ایشان منتزع از احکام تکلیفیه می دانست، به این معنا؛ یعنی جعل به احکام وضعیه تعلق می گیرد اما نه جعل استقلالی بلکه جعل تبعی، جعل استقلالی به حکم تکلیفی تعلق می گیرد و حکم وضعی از حکم تکلیفی، انتزاع می شود. در اینجا روی هر سه مبنا باید بحث کنیم.

باقی بودن اشکال در استصحاب تعلیقی به نظر مرحوم نائینی(ره)

اما مبنای مرحوم نائینی، لازمه اش این است که همان طوری که مرحوم محقق نائینی استصحاب تعلیقی را به آن معنایی که خودشان انکار کردند و فرمودند «لا اساس له»، به این معنایی هم که مرحوم شیخ پذیرفتند، ایشان نمی توانند بپذیرند، چرا؟ برای اینکه شما که می خواهید سببیت را استصحاب کنید، سببیت حکم شرعی نیست که شما بخواهید استصحاب کنید.

سببیت نه حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی و در مستصحب، باید مستصحب شما یا خودش حکم شرعی و یا اثر شرعی باشد و یا موضوع برای حکم شرعی و اثر شرعی باشد، لذا روی مبنای محقق نائینی نه استصحاب تعلیقی به آن نحو دیروز درست است و نه استصحاب تعلیقی به این نحوی که مرحوم شیخ بیان کردند، زیرا که ایشان سببیت را به طور کلی غیر مجعول می دانند نه جعل استقلالی و نه سببی هیچ کدام به سببیت تعلق نمی گیرد.

اما روی مبنای ما که سببیت را یک امر مجعول شرعی می دانیم، می گوئیم: همان طوری که شارع وجوب را برای نماز جعل کرده است، وجوب را برای روزه جعل کرده است، حرمت را برای شرب خمر جعل کرده است، همان طور هم سببیت را برای بیع جعل کرده است، سببیت را برای نکاح جعل کرده است، آن سببیت برای ملکیت دارد و این سببیت برای زوجیت دارد.

جواز استصحاب بقای سببیت با مجعول شرعی بودن سبب

روی این مبنا ما استصحاب بقای سببیت می توانیم بکنیم ولی شرطش این است که یک سببیت شرعی مفاد دلیل باشد. آیا از سببیت در «ان جائك زيد فاکرمه» به صورت قضیه تعلیقیه استفاده می شود که این سببیت شرعیه هست؟ بله. اصلاً معنای تعلیق، سببیت است، یا اینکه کسی احتمال بدهد که در «ان جائك زيد فاکرمه»؛ یعنی در حکم تعلیقی آیا شارع غیر از حکم تکوینی جعل کرده است، یا اینکه اینجا یک حکم وضعی هم به نام سببیت آن هم سببیت شرعیه مجعوله داریم؟ این معنا مقداری بعید به نظر می رسد که در «ان جائك زيد فاکرمه» شارع دو تا جعل داشته باشد. یک جعل حکم تکلیفی «معلقاً علی الشرط» و یک جعل سببیت برای شرط نسبت به جزا، ما کاری به اینجا نداریم، به طور کلی این حرف را می گوئیم: اگر در موردی شما سببیت شرعیه را پیدا کردید، بخواهید استصحاب سببیت شرعیه را جاری کنید، استصحاب سببیت شرعیه مانعی ندارد. آیا استصحاب سببیت شرعیه برای چه هدفی است؟ برای ترتب مسبب «عند وجود السبب»، آیا این ترتب مسبب «عند وجود السبب» مسأله عقلی است و در نتیجه استصحاب سببیت همیشه مثبت است و به علت مثبتیت بلافاصله است، یا اینکه نه.

شبهه مثبتیت و ارتباط آن با نظر امام (ره)

از کلام امام بزرگوار استفاده می شود که در ذهن ایشان شبهه مثبتیت آمده است، لذا می فرمایند: درست است که سببیت را شارع جعل کرده است، سببیت خودش مجعول شرعی است اما شما با استصحاب سببیت چه نتیجه ای را می خواهید بگیری؟ می خواهید بگوئید: «فالمسبب حاصل عند وجود السبب»، این مسأله عقلی است و ترتب و تحقق مسبب «عند وجود السبب» امر عقلی، چطور شما به استصحاب این امر عقلی را اثبات می کنید؟ «هذا مثبت».

لکن این مسأله به نظر قاصر اینجانب این طور نیست، در آن جایی که مستصحب ما خودش مجعول شرعی باشد، گفتیم: آثار عقلیه هم بر آن ترتب پیدا می کند، این مسأله ای که شنیده شده که آثار عقلیه ترتب پیدا نمی کند و آثار شرعیه به واسطه آثار عقلیه بار نمی شود، در جایی است که مستصحب ما خودش مجعول شرعی نباشد، و الا اگر

مستصحب ما خودش شرعی است، هزاران اثر بر آن بار می شود ولو آثار عقلی، من آن روز اشاره کردم شما وقتی که وجوب نماز جمعه را استصحاب می کنید، مستصحب شما وجوب نماز جمعه است، اما حالا که استصحاب کردید؛ عقل به شما حکم نمی کند به اینکه باید اطاعت کنید؟ این برای این است که موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت، هر وجوب شرعی است. می خواهد وجوب یقینی باشد، می خواهد وجوب مدلول علیه بالاماره باشد، یا می خواهد وجوب مقتضای اصل عملی باشد.

در اینجا هم وقتی که شما استصحاب سببیت شرعیه را جاری می کنید، «لا تنقض یقین بالشک» می گوید: سببیت شرعیه در زمان شک محقق است، وقتی که سببیت شرعیه محقق است، عقل می گوید: پس «عند وجود السبب»، مسبب ترتب پیدا می کند.

این حکم عقل روی موضوع سببیت شرعیه است، شما سببیت شرعیه را به استصحاب ثابت کردید، لذا به نظر نمی رسد که اگر ما در باب سببیت قائل به جعل استقلالی شدیم و استصحاب سببیت را جاری کردیم، این استصحاب مثبت شود؟ نه، یک استصحاب رو به راهی است و نتیجه این استصحاب این است که «عند وجود السبب»، مسبب ترتب پیدا می کند.

اشکال به مرحوم شیخ (ره) در منشأ انتزاع سببیت

مرحوم شیخ انصاری در باب سببیت و اشباه اینها می فرماید: اینها انتزاع از احکام تکلیفیه می شود و چون انتزاع از احکام تکلیفیه می شود، لذا همه اینها مجعول «بالتبع» هستند نه مجعول «بالاستقلال»، حالا می خواهیم بین دو حرف ایشان جمع کنیم، اینجا می فرمایند: استصحاب سببیت در احکام وضعیه جاری است، سببیت امر انتزاعی است، ما از ایشان سؤال می کنیم که شما سببیت غلیان عنب را برای حرمت از کجا انتزاع کردید؟ شما که می خواهید بگویید: غلیان عنب سببیت برای حرمت دارد و می فرمایید: سببیت از حکم تکلیفی انتزاع می شود، آن حکم تکلیفی در اینجا که می خواهید سببیت را از آن انتزاع کنید، کدام است؟ اگر شما مثل ما واجب مشروط و حرمت مشروط را قائل بودید، می گفتید: ما از «ان جائك زید فأكرمه» انتزاع سببیت می کنیم، از «العنب یحرم اذا غلی»، انتزاع سببیت می کنیم، اما شما که واجب و حرمت مشروط را منکرید، انتزاع سببیت از چه چیزی می کنید؟ در ما نحن فیه شما از چه می خواهید انتزاع سببیت کنید؟ چه دلیلی

می تواند این سببیت را به عنوان منشأ انتزاع دلالت کند؟

عرض کردم اگر واجب مشروط و حرمت مشروطه را کسی قائل شود، حکم تعلیقی را بپذیرد، این منشأ انتزاع برای سببیت هست، اما شما سه حرف دارید: حکم تعلیقی دروغ است، سببیت امر انتزاعی است و در ما نحن فیه هم سببیت استصحابش جاری است، این سه امر را چطور در ما نحن فیه جمع می کنید؟ چه دلیلی می تواند در ما نحن فیه به غیر از قضیه تعلیقیه یک مفادی داشته باشد که شما از آن مفاد، انتزاع سببیت کنید؟ اگر مثل «العنب یحرم اذا غلی» است که به صورت قضیه تعلیقیه شما منکر هستید، شما حکم تعلیقی را گفتید: معنا ندارد و لذا استصحاب تعلیقی را انکار کردید، از طرفی هم می گوید: سببیت استقلال به جعل ندارد، ریشه اش حکم تکلیفی است، آن حکم تکلیفی چطوری باید باشد که شما از آن استفاده سببیت انتزاعیه کنید؟ آیا همان حرف مرحوم محقق نائینی را می خواهید بزنید؟ اصلاً بحث را ببرید روی «العنب المغلی حرام» و بگویید: بله، موضوع مرکب است و موضوع مرکب هم سببیت برای حکم دارد، تا سبب هم به تمام «اجزائها و شرائطها» تحقق پیدا نکند حکم بار نمی شود، این حرف را می خواهید بزنید؟ لازمه این حرف این است که مسأله سببیت را شما درباره جمع احکام ببرید، در «الخمر حرام» این معنا را پیاده کنید، شما استصحاب سببیت خمر را برای حرمت پیاده کنید، چه فرقی است بین «العنب المغلی حرام و الخمر حرام»؟ اگر «العنب المغلی» به عنوان «تمام الموضوع» سببیت برای حرمت دارد، خمر هم به عنوان «تمام الموضوع» سببیت برای حرمت دارد، پس این مسأله سببیت را شما در جمع احکام ببرید، نه در موارد استصحاب تعلیقی، شما دست به دامن استصحاب سببیت و ملازمه بزنید.

از مرحوم شیخ این سؤال می شود که منشأ انتزاع سببیت را در ما نحن فیه برای ما بیان کنید که چطوری ما انتزاع سببیت کنیم؟ اگر انتزاع در رابطه با تعلیق حکم است که شما تعلیق حکم را منکر هستید و می گوید: استصحاب تعلیقی دروغ است و واجب مشروط دروغ است، اگر در رابطه با تعلیق حکم نیست و مسأله سببیت و مسببیت بین موضوع و حکم است، این معنای عمومی است و این ربطی به موارد استصحاب تعلیقی ندارد که ما در این جا دست به دامن استصحاب سببیت و ملازمه بزنیم. لذا روی فرمایش شیخ و مبنای خودشان یک مشکله ای به این صورت اینجا پیش می آید.

اشکالی هم مرحوم محقق نائینی به شیخ کرده اند، بینیم اشکال ایشان وارد است یا نه؟ ایشان در همان استصحاب تعلیقی هم این حرف را می زدند، خلاصه حرفشان این است که این سببیتی که به صورت قضیه متقینه شما دارید، سببیت چه چیزی برای چه چیزی است؟ لابد می گوئید: سببیت غلیان عنب برای حرمت، این قضیه متقینه است، ایشان می گوید: مگر شما در این معنا شک در بقا دارید؟ مگر احتمال می دهید که این سببیت نسخ شده باشد؟ اگر احتمال نسخ می دهید ما گفتیم که استصحاب عدم نسخ جاری کنید و دیگر پای استصحاب تعلیقی را پیش نکشید، اما شما هم می گوئید: مسأله نسخ مطرح نیست، اگر صحبت نسخ نیست، شما چه شکی در بقای این سببیت دارید؟ حالا هم یقین دارید که «غلیان العنب سبب للحرمه»، چطور حالا تردید کردید در اینکه «غلیان العنب سبب للحرمه»؟ لذا چون شک در بقا ندارید شما نمی توانید استصحاب جاری کنید برای اینکه در استصحاب، شک در بقا اعتبار دارد. این اشکال را هم مرحوم محقق نائینی و هم بعضی از اعلام از تلامذه ایشان هر دو به مرحوم شیخ کرده اند.

لکن سیدنا الاستاذ الاعظم الامام معتقدند که این اشکال بطلانش واضح است، «بمکان من الضعف» است، می فرمایند: ما شک در بقا داریم نه شک در بقای سببیت غلیان عنب برای حرمت، نه، فرض کنید دلیل این طوری می گوید: «غلیان العنب سبب للحرمه»، دیگر از این روشن تر نیست لکن تردید ما از این نظر است که آیا این عنوان عنب که در دلیل اخذ شده است، موضوعیت دارد و به عبارت دیگر این عنوان واسطه در عروض است؛ یعنی تمام حیثیت دخیل در حکم همین عنوان است که حکم حدوثا و بقاء تابع همین عنوان است، یا اینکه نه، احتمال می دهیم که عنوان عنبیت در اصل آوردن حکم دخالت داشته باشد، اما در بقای حکم «لا یدور الحکم مدار العنیه» بلکه اگر تبدیل به عنوان زیبب هم پیدا کند، باز هم این حکم باقی است؟ آیا چنین شکی غیر معقول است؟ چنین شکی برگشت به احتمال نسخ می کند یا این واقعیت است؟ همان لحظه ای که با دلیل برخورد می کنیم این احتمال برای ما پیش می آید، «غلیان العنب سبب للحرمه» آیا این عنبیت موضوعیت دارد یا نه؟ اگر تبدیل عنوان هم پیدا کرد و تبدیل حال هم پیدا کرد، باز هم سببیت به قوت خودش باقی است. باز در ذهن شما نیاید که تبدیل موضوع شده و

استصحاب درست نیست، عرض کردیم این خارج از محل بحث در استصحاب تعلیقی است، آن جهت کنار گذاشته شود، اگر چنین احتمالی پیش آمد، ما هم شك در بقا داریم و هم شك در بقای ما ارتباط به نسخ ندارد، لذا چه مانعی دارد استصحاب بقاء سببیت شرعیت بکنیم و شك در بقا هم برای ما محفوظ است، پس این اشکالی که آن دو بزرگوار به مرحوم شیخ کرده اند، به فرموده امام بزرگوار مندرج است.

لکن آن جهت اول به قوت خودش باقی است که ما از مرحوم شیخ بالاخره حق این سؤال را داریم که منشأ انتزاع سببیت در موارد استصحاب تعلیقی روی مبنای خود شما چیست؟ شما چطور آن را تصور می کنید و ظاهراً ایشان راهی برای تصور آن ندارد.

پرسش:

۱ - راه مرحوم شیخ (ره) برای حل مسأله استصحاب تعلیقی چیست؟

۲ - حل مشکل استصحاب تعلیقی از راه استصحاب تنجیزی چگونه ممکن است؟

۳ - چرا در استصحاب تعلیقی بنابر نظر مرحوم نائینی (ره) اشکال باقی است؟

۴ - شبهه مثبتیت و ارتباط آن با نظر امام (ره) را توضیح دهید.

۵ - اشکال محقق نائینی (ره) به شیخ (ره) در استصحاب تعلیقی چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

در باب استصحاب تعلیقی دو مرحله بحث وجود دارد: یک مرحله این است که آیا استصحاب تعلیقی فی نفسه به لحاظ شرایطی که در استصحاب اعتباری دارد، جریان پیدا می کند یا جریان پیدا نمی کند؟ اگر ما در این مرحله قائل به عدم جریان استصحاب تعلیقی شدیم، دیگر نوبت به مرحله ثانیه نمی رسد.

تعارض دائمی استصحاب تنجیزی در مقابل جریان استصحاب تعلیقی

ما در مرحله اولی قائل شدیم به اینکه استصحاب تعلیقی جریان دارد و تمام خصوصیات که در استصحاب معتبر است، در استصحاب تعلیقی هم آن خصوصیات موجود است. اگر ما این معنا را در مرحله اولی قائل شدیم، آن وقت نوبت به مرحله ثانیه می رسد. مرحله ثانیه این است که ببینیم آیا این استصحاب تعلیقی که فی نفسه جریان دارد، دائما مبتلای به یک معارض است و در نتیجه تعارض دائمی، استصحاب تعلیقی

بلافاصله خواهد بود؟ از نظر عمل اثری بر آن ترتب پیدا نمی کند؛ برای اینکه اگر استصحاب تعلیقی یک معارض همیشگی داشت - که معنای معارض همیشگی این است که هر کجا پای استصحاب تعلیقی در بین باشد، این معارض هم آنجا وجود دارد. - چون مسأله معارضه مطرح است، در نتیجه هر دو استصحاب کنار می رود، تساقط می کند و هیچ اثری بر هیچ کدام ترتب پیدا نمی کند.

پس ما در مرحله ثانیه بعد الفراغ عن جریان استصحاب تعلیقی فی نفسه، بحث در این معنا می کنیم که آیا چنین تعارض دائمی وجود دارد یا ندارد؟ اگر چنین معارض دائمی وجود داشته باشد، پس استصحاب تعلیقی به طور کلی بی اثر خواهد بود؛ اما اگر معارض دائمی وجود نداشته باشد، استصحاب تعلیقی ولو فی بعض الموارد و فی بعض المقامات منشأ اثر خواهد بود. پس بحث ما در این مرحله ثانیه متمحص در این معنا است که آیا برای استصحاب تعلیقی یک معارض دائمی وجود دارد یا ندارد؟ در این مرحله ربما يقال به اینکه بله، معارض دائمی وجود دارد. هر کجا استصحاب تعلیقی باشد، یک چنین معارض هم در کنار او و در مقابل او قرار گرفته است.

در مورد معارض گفته اند: مثلاً در مثال زیب بعد الغلیان، شما از یک طرف استصحاب تعلیقی را جاری می کنید، لازمه این استصحاب تعلیقی این است که این زیب بعد الغلیان حرام باشد، نتیجه استصحاب تعلیقی حرمت زیب بعد الغلیان است.

گفته اند که این مانعی ندارد، لکن ما همیشه استصحاب حلیت را به عنوان معارض دائمی داریم و آن چنین است که این زیب قبل از آنکه بر او غلیان تحقق پیدا بکند یک حلیت مطلقه داشته، یک حلیت فعلیه داشته است. کشمش و زیب وقتی که غلیان پیدا نشود، انسان قسم می خورد که «آنه حلال» یک حلیت فعلیت مطلقه. بعد از آنکه غلیان برایش پیدا شد، ما شک می کنیم که آیا این حلیت فعلیه مطلقه زائل شد یا زائل نشد؟ استصحاب بقای حلیت فعلیه قبل الغلیان را می کنیم. نتیجه این استصحاب این است که بعد الغلیان زیب حلال است. نتیجه استصحاب تعلیقی حرمت زیب بعد الغلیان بود، نتیجه این استصحاب غیر تعلیقی که به حسب اصطلاح ما از آن به استصحاب تنجیزی تعبیر می کنیم، حلیت زیب بعد الغلیان است. آن وقت نتیجه می گیریم به صورت یک ضابطه کلی که همیشه استصحابات تعلیقیه، معارض با استصحابات تنجیزیه است. همیشه در مقابل یک استصحاب تعلیقی یک استصحاب تنجیزی معارض وجود دارد و نتیجه

تعارض آن تساقط است، و بالنتیجه استصحاب تعلیقی از اثر ساقط می شود.

البته در ذهن شما نمی آید که پس استصحاب تنجیزی هم نباید حجیت داشته باشد، استصحاب تنجیزی دائما معارض با تعلیقی نیست، تعلیقی دائما معارض با استصحاب تنجیزی است، و الا این همه استصحابات تنجیزیه شما جاری می کنید، استصحاب وجوب نماز جمعه، این استصحاب تنجیزی است بدون اینکه معارض هم داشته باشد.

کثیری از استصحاب تنجیزیه بلامعارض است. این گرفتاری در این طرف وجود دارد که استصحابات تعلیقیه دائما معارض با استصحاب تنجیزیه است.

(سؤال... و پاسخ استاد): روی همان مبنایی که مرحوم محقق، ایشان اصلا استصحاب تعلیقی را جاری نمی دانست، بحث ما در مرحله ثانیه، بعد الفراغ عن المرحلة الاولى است، یعنی در مرحله اولی ما باید استصحاب تعلیقی را حجت بدانیم. اما اگر در مرحله اولی ما حجت ندانستیم، چه معارض باشد و چه نباشد، هو لیس بحجه. این بحث در معارض اصلا جایش آنجائی است که با قطع نظر از معارضه استصحاب تعلیقی را جاری بدانیم، به همان کیفیتی که خودمان عرض کردیم.

اما بیانی که مرحوم نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) داشتند با قطع نظر از اشکالاتی که به نظر می رسید، ولی نتیجه آن بیان این بود که اصلا استصحاب تعلیقی فی نفسه جریان ندارد، می خواهد معارضه داشته باشد و یا نداشته باشد.

پس در این مرحله ثانیه یک چنین حرفی زده شده است. «و هو ابتلاء الاستصحاب التعلیقی بمعارضه الاستصحاب التنجیزی دائما»، ما حتی یک مورد هم نمی توانیم پیدا بکنیم که استصحاب تعلیقی خالی از معارضه باشد، همیشه این معارضه تحقق دارد و در نتیجه استصحاب تعلیقی بی اثر است.

حکومت استصحاب تعلیقی بر استصحاب تنجیزی از نظر شیخ (ره)

مرحوم شیخ اعظم (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب شریف وسائل به عنوان جواب از این اشکال فقط یک جمله فرموده اند که ما قبول نداریم معارضه در کار باشد، ما معتقد هستیم که استصحاب تعلیقی حاکم بر استصحاب تنجیزی است. اگر در عرض هم بودند، این معارضه تحقق داشت، اما اگر استصحاب تعلیقی حاکم بر استصحاب تنجیزی باشد، دیگر با وجود استصحاب تعلیقی نوبت به استصحاب تنجیزی معارض نمی رسد. اما

دیگر مرحوم شیخ نفرمودند که علت حکومت چیست؟ و وجه حکومت را توضیح ندادند. به نحو ابهام و اجمال مسأله حکومت استصحاب تعلیقی را بر استصحاب تنجیزی مطرح کردند.

مرحوم محقق خراسانی (اعلی الله مقامه الشریف) یک بیان در حاشیه رسائل مرحوم شیخ، و یک بیان هم در کفایه دارند. سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (مد ظله العالی) معتقد هستند که باطن بیان مرحوم آخوند در کفایه همان بیانی است که در حاشیه رسائل دارند، ولو اینکه بعضی از عبارات و تعبیرات آن به فرموده ایشان مضر و مخل است، اما باطن و روح حرف مرحوم آخوند در کفایه، همانی است که در حاشیه رسائل بیان کرده اند.

خلاصه نظر مرحوم آخوند را در حاشیه عرض می کنم، بعد عبارت کفایه را ملاحظه می کنیم. از یک طرف امام بزرگوار آن طور فرموده اند، از یک طرف دیگر بعضی اعلام طور دیگری نظریه مرحوم آخوند را در کفایه مطرح کردند، و شاید به نظر می رسد که مرحوم آخوند هیچ یک از این دو حرف را نمی زند، نه ناظر به بیان امام بزرگوار هستند، و نه قابل حمل بر آن بیانی است که بعضی اعلام کرده اند.

سببیت؛ علت حکومت استصحاب تعلیقی بر استصحاب تنجیزی

اما بیانی که مرحوم آخوند در حاشیه دارند. ایشان حکومت مرحوم شیخ را (در حاشیه رسائل) توضیح داده اند و فرموده اند: علت حکومت مسأله سببیت و مسببیت است، مصداق روشن در باب حکومت یک استصحاب بر یک استصحاب دیگر، مسأله سببیت و مسببیت است که شما مثالهای آن را زیاد دیده اید. مثلا اگر انسان دستش آلوده به نجاست باشد، این دست آلوده به نجاست را در یک حوضی که مشکوک الکریه است، بزند و آن حوض حالت سابقه اش کزیت است. یک آبی اینجا وجود دارد، قبلا این آب کر بوده است و الان نمی دانیم که کر است یا نه؟ این دستی که قطعا آلوده به نجاست است، را به این آب زدیم و با این آب مشکوک الکریه این دست را تطهیر کردیم. اینجا محققین می فرمایند: شما ولو اینکه ابتدائا دوتا استصحاب دارید، از یک طرف شک می کنید که این حوض در زمان تطهیر «هل کان باقیا علی الکریه ام زالت عنه الکریه؟»، استصحاب کزیت حوض را جاری می کنید، کزیت ماء واقعه در حوض را جاری می کنید. و از طرف دیگر این دست شما حالت سابقه نجاست متیقنه دارد، و با آب

مشکوک الکریه تطهیر شده است. ابتدائاً انسان به ذهنش می آید که استصحاب بقاء نجاست الید هم جاری می شود. برای اینکه این ید قبل التطهیر کان نجسا قطعاً، و بعد التطهیر بماء المشکوک الکریه شک می کنیم که آیا نجاست آن زائل شده است یا نه؟ استصحاب بقای نجاست را جاری می کنیم.

ابتدائاً ما دو استصحاب داریم: استصحاب بقای کریت در ماء حوض، و استصحاب بقای نجاست در دستی که با مشکوک الکریه تطهیر شده است. لکن محققین می فرمایند:

آن استصحاب بقای کریت، حاکم بر استصحاب بقای نجاست است، چرا؟ برای خاطر سببیت و مسببیتی که در کار است، چرا شما شک می کنید که نجاست دست باقی است یا نه؟ برای اینکه نمی دانید که کریت آن آب باقی است یا نه؟ منشأ شک در بقای نجاست ید، شک در بقای کریت ماء است. و اگر استصحاب در شک سببی جریان پیدا کرد، دیگر نوبت به استصحاب جاری در شک مسببی نمی رسد. لذا در این مثال شما استصحاب بقای کریت آب را جاری می کنید که نتیجه آن بقای کریت است و دست شما پاک است، دیگر جا برای استصحاب نجاست ید باقی نمی ماند.

مرحوم آخوند در حاشیه رسائل در توضیح کلام شیخ، - که شیخ مسأله حکومت را مطرح کرده اند، - مسأله سببیت و مسببیت را مطرح می کنند. می فرمایند: چرا شما شک می کنید که زیب بعد الغلیان حلال است؟ چرا شک در حلیت دارید؟ برای اینکه شما نمی دانید که آن حرمت تعلیقی که در عنب ثابت بود، آیا آن حرمت معلقه در زیب هم ثابت است یا نه؟ پس اینجا یک سببیت و مسببیتی مطرح است، «شک در حلیت زیب بعد الغلیان مسبباً عن الشک فی بقاء الحرمة التعلیقیه». و اگر شما استصحاب تعلیقی را جاری کردید، معنایش این است که این زیب بعد الغلیان حرام است، (چون غلیان تحقق پیدا کرده است) و اگر زیب بعد الغلیان حرام شد، لازمه عقلی آن، این است که دیگر حلال نباشد، برای این که یک چیز نمی تواند هم حرام باشد و هم حلال باشد. اگر استصحاب تعلیقی، حرمت زیب را بعد الغلیان ثابت کرد، لازمه عقلی بقای حرمت تعلیقیه این است که این زیب بعد الغلیان لا-یکون حلالاً- نفی حلیت می کند، حلیت را از بین می برد. شما بفرمایید که اگر لازم عقلی است، چرا این لازمه عقلیه را اینجا بار کردید؟ مگر شما در باب استصحابات نمی گوئید: لازم عقلیه بار نمی شود؟ ایشان شبیه همان حرفی که ما مکرر عرض کردیم که این لازم عقلی اعم از ظاهری و واقعی است، جواب

ما عرض کردیم وقتی که شما استصحاب وجوب نماز جمعه را جاری می کنید، یک حکم عقلی بدنبال آن است و هو وجوب الاطاعة. این وجوب الاطاعة با اینکه لازمه عقلی است، معذکک ترتب پیدا می کند، چرا؟ برای اینکه وجوب اطاعت عقلی موضوع حکم شرعی است. حالا این حکم شرعی می خواهد واقعی باشد و یا ظاهری باشد. اگر نماز جمعه مسلم واجب باشد، وجوب اطاعت به دنبال آن است. اگر نماز جمعه برحسب استصحاب وجوب آن ثابت بشود، باز هم وجوب اطاعت به دنبال آن است، برای اینکه عقل می گوید: از وجوب شرعی باید اطاعت کرد. حالا این وجوب شرعی چطور ثابت شده است واقعی باشد و یا ظاهری باشد؟ این از نظر شرعی فرقی نمی کند. هم وجوب واقعی لازم الاطاعة است، هم وجوب ثابت شده به استصحاب لازم الاطاعة است.

مرحوم آخوند هم در حاشیه چنین حرفی می گویند، می فرمایند: استصحاب حرمت تعلیقی که جاری شد، می گوید: این زیب بعد الغلیان حرام است. لازمه عقلی حرام، عدم حلیت است. چون حلیت مجرای استصحاب تنجیزی بود، حلیت استصحاب تنجیزی می خواست روی آن جاری بشود. این حرمت تعلیقیه ثابت شده به استصحاب، آن حلیتی را که شما به استصحاب تنجیزی می خواهید جاری کنید، برمی دارد ولو اینکه از راه عقل هم برمی دارد هیچ مسأله ای نیست.

پس عمده مطلب که من روی آن تکیه دارم این است که مرحوم آخوند در حاشیه رسائل در توضیح کلام شیخ رسماً مسأله سببیت و مسببیت را مطرح کرده است، کلمه مسبب و سبب را به کار برده است، و راه حکومت را هم از همین راه سببیت و مسببیت قرار داده است.

علت بودن سببیت در حکومت استصحاب تعلیقی بر تنجیزی

اما بیان ایشان در کفایه نیاز دارد به اینکه ما بیان ایشان را بخوانیم، ببینیم آیا بیان ایشان مسأله سببیت و مسببیت را می گوید همانطوری که امام بزرگوار (مد ظله العالی) تصریح به این معنا می فرماید؟ یا اینکه نه، به نظر می رسد که این را مطرح نمی کند. ما عبارت ایشان را می خوانیم ببینیم که آیا مراد ایشان سببیت و مسببیت است یا نه؟ بعد این حرفی

را که بعضی الاعلام در توضیح کفایه زده اند، که اصلاً عبارت کفایه را به نظر من از مسیر خودش جدا کرده اند و به یک وادی دیگری بردند، مطرح می کنیم.

در کفایه چنین دارد: ان قلت مسألة معارضة را مطرح می کند، می گوید: «نعم» این نعم معنای این است که ما در مرحله اولی با شما موافقت می کنیم، استصحاب تعلیقی را فی نفسه جاری می کنیم. در مرحله ثانیه با شما بحث داریم. «و لکنه لا مجال لاستصحاب المعلق، بمعارضته باستصحاب ضده المطلق»، بعد توضیح می دهد، «فیتعارض یا فیمعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصیر باستصحاب حلیته المطلقه» این بیان تعارض است. حالا ببینیم که در کجای این جواب ایشان مسئله سببیت و مسببیت مطرح است؟ «قلت:» ایشان می فرماید: در جواب این تعارض این جوری می گوئیم «لا یکاد یضر استصحابه علی نحو کان قبل عروض الحاله التی شک فی بقاء حکم المعلق بعده» ایشان می فرماید: شما که می خواهید استصحاب ضد بکنید، ضد را به همان نحوی که متیقن است، استصحاب بکنید، به همان نحوی که در زمان سابق برای شما محرز است، استصحاب بکنید. اگر به همان معنا استصحاب کردید، اصلاً این استصحاب حلیت با استصحاب حرمت معارضه ندارد. اگر به همان نحوی که در سابق این حلیت برای شما متیقن است، به همان نحو شما استصحاب را جاری کردید، ایشان می گوید: اصلاً بین این استصحاب حلیت با استصحاب حرمت معارضه نیست، نه اینکه احدهما حاکم علی الآخر، نه این که یکی از آنها سببی است و یکی مسببی، و سببی تقدم بر مسببی دارد! نه اصلاً بین این دو تا استصحاب تعارضی وجود ندارد تا ما مسئله معارضه را مطرح بکنیم.

«لا یکاد یضر الاستصحاب»، اما چه جوری استصحاب بکنید؟ «علی نحو کان قبل عروض الحاله التی شک فی بقاء حکم المعلق بعده» هنوز آن حالت پیدا نشده، ببینیم که چه حلیتی برای شما متیقن بوده است؟

بعد خود ایشان توضیح می دهد، «ضروره أنه کان مغیی بعدم ما علق علیه المعلق» ایشان می گویند: یک تعلیق داریم در اینجا و یک حکم مغیا داریم. در خود همین عنب وقتی که دلیل می گوید: «العنب اذا غلی یحرم»، شما یک حرمت تعلیقیه استفاده می کنید، این حرمت تعلیقیه مربوط به همین حرمت است. امّا در جانب حلیت مسئله چطور است؟ ایشان می گویند: در جانب حلیت مسئله مغیا می شود، یعنی وقتی که دلیل می گوید: «العنب اذا غلی یحرم» مفادش این است که «العنب حلیته مغیا بالغلیان» آن

حلیتی که برای عنب است، حلیت مغیّا است، حلیتی است که له غایه و الاّ نمی شود، درست است که ما این طوری بگوییم: یک حرمت تعلیقیه است، و یک حلیت غیر مغیّا، اصلا عنب حلال است. نه اگر حرمت تعلیقی شد، معلق علیه آن غایه حلیت می شود، یعنی جمله «العنب اذا غلی یحرم» وقتی که ما دو تا حکم از آن استفاده می کنیم، یک حکم این است که «الحرمه معلقه بالغلیان»، یک حکم دیگر آن است که «الحلیه مغیّات بالغلیان»، یعنی حلیت تا غلیان ثابت است، حد حلیت، غلیان است، غایت حلیت غلیان است. پس یک حلیت مغیّاتی در اینجا تحقق دارد، و یک حرمت معلقه ای تحقق دارد.

ایشان می فرمایند: در خود عنب که هنوز زبیبی در کار نیست، آیا میان این حرمت تعلیقی با این حلیت مغیّا منافات و معارضه ای تحقق دارد؟ هنوز زبیبی در کار نیست در خود عنب شما هم قسم می خورید که «و الله حرّمه معلقه بالغلیان» قسم می خورید «و الله حلیته مغیّات بالغلیان». در خود عنب این دو حکم که مقطوع است هیچ بینشان معارضه تحقق ندارد. ایشان می گویند: بعد از آنکه مسأله زبیب پیش می آید، همین دو حکم را باید شما استصحاب بکنید، یعنی همانطوری که در جانب حرمت، حرمت معلقه استصحاب می شود، در جانب حلیت هم حلیت مغیّات استصحاب می شود. پس نتیجه این است که شما در باب زبیب، هم ثابت کردید که بالغلیان حرام می شود، و هم ثابت کردید که حلیت آن مغیّای به غلیان است، این جور ایشان مسأله را مطرح می کنند. آن ضدی که عبارت از حلیت است این ضمیر مذکر به ضد برمی گردد به حسب عبارت که ضد مذکر است و معنای آن حرمت در مثال است. «ضروره انه» آن ضد «کان مغیّی بعدم ما علق علیه المعلق»، یعنی حلیت مغیّا است به غلیان. و به تعبیر دیگر تا غلیان نیست، حلیت تحقق دارد، تا غلیان تحقق پیدا نکرده، حلیت تحقق دارد. شما که می خواهید استصحاب حلیت کنید، این حلیت را باید استصحاب بکنید.

بعد می فرماید: «و ما کان كذلك»، اگر حلیت مغیّا شد، «لا یکاد یضر ثبوتہ بعده بالقطع فضلا عن الاستصحاب» اگر به جای استصحاب، قطع به این دو تا هم پیدا بکنید بین این دو تا معارضه نیست، تا چه برسد به اینکه به استصحاب بخواهید هر دو را ثابت بکنید.

«لعدم المضاده بینهما» بین حرمه تعلیقیه و حلیت مغیّات تضادی تحقق ندارد، تعبیر را ببینید، «فیکونان»، این حلیت و حرمت «بعد عروضها» بعد عروض آن حالت زبیبی، «بالاستصحاب کما کانا معا بالقطع قبله، بلا منافاه اصلا»، یعنی همانطوری که در حال

سابقه آن هیچ گونه منافاتی بین این دو حالت سابقه متیقنه نبوده، حالا هم به استصحاب همین دو حالت سابقه متیقنه را ثابت می کنید، بدون اینکه معارضه ای در کار باشد.

«و قضیه ذلک» مقتضای این دو استصحاب که باهم معارضه ندارند، «انتفاء الحكم المطلق»، حلیت کنار می رود «بمجرد ثبوت ما علق علیه المعلق»، و غلیان پیدا شد حلیت می رود کنار، منافاتی هم با استصحاب حرمت ندارد.

بعد باز توضیح می دهد، «فالغلیان فی المثال کما کان شرطاً للحرمة»، یعنی به نحو حرمت مشروطه، به نحو حرمت تعلیقی همانطوری که غلیان در رابطه با حرمت است، «کان غایه للحلیه» از طرف دیگر غایه حلیت است، به آمدن غلیان حلیت کنار می رود، حلیت مغیا است به غلیان. حالا نتیجه می گیرد ایشان، «فاذا شك فی حرمة المعلقه بعد عروض حاله علیه» که همان حالت زبیت است، «شك فی حلیته المغیاه لا محاله ایضاً»، این دوتا شك باهم هستند، این دوتا شك جدای از هم نیستند. همانطوری که شك در بقای حرمت تعلیقی می کنید، همانطور هم شك در بقای حلیت مغیا می کنید. باز ایشان تصریح می کند، اینجا است که نظر مبارک امام هیچ با این عبارت درست در نمی آید.

می فرماید: «فیکون الشك فی حلیته او حرمة فعلا بعد عروضها» آن حالت این شك، «متحددا خارجا». شما که الان شك می کنید زیب برای آن غلیان که پیدا شده است، آیا الان دست به طرف این ببریم یا نه؟ می گوید: این شك اتجاد دارد، «مع الشك فی بقاءه علی ما کان علیه من الحلیه و الحرمة بنحو کانتا علیه»، که یکی تعلیقی بود و یکی مغیا.

«فقضیه استصحاب حرمة المعلقه بعد عروضها الملازم لاستصحاب حلیته المغیاه» حالت زبیت، که این استصحاب ملازم با استصحاب حلیت مغیات است، و این دوتا جدای از هم نیستند، وقتی که این دوتا استصحاب جاری شد، نتیجه این دو استصحاب این است، «حرمة فعلا بعد غلیانه و انتفاء حلیته»، چرا؟ برای اینکه لازمه معلق بودن، لازمه مغیا بودن چنین معنایی هست. «فانه قضیه نحو ثبوتها»، مقتضای نحوی ثبوت حلیت مغیات و حرمت معلق یک چنین معنایی است. حالا نحوه ثبوت اینها «کان بدلیلها»، می خواهد «العنب اذا غلی یحرم» باشد که مقتضای دلیل است، «او بدلیل الاستصحاب» که شما در زیب ثابت می کنید، عنب را خود دلیل می گوید، زیب را شما به کمک استصحاب ثابت می کنید.

بعد می فرماید: «کما لا یخفی بادنی التفات علی ذوی الالباب، فالتفت و لا تغفل». بعد

خود ایشان در حاشیه منه در کفایه می فرماید: «و لا تغفل کی لا تقول»، تا این حرف را نرنی، «کی لا تقول فی مقام التفصی عن اشکال المعارضه»، در مقام جواب از اشکال معارضه این حرف را بزنی، کدام حرف؟ بگوئید: «انّ الشک فی الحلیه فعلا بعد الغلیان، یکون مسبا عن الشک فی الحرمة المعلقة»، ایشان بصراحت جلوی مسأله سببیت و مسببیت را در حاشیه منه در ذیل کلمه لا تغفل می گیرند و بعد می گویند: چرا مسأله سببیت و مسببیت را ما انکار می کنیم به خاطر بعضی از اشکالاتی که شاید ما بعد اشاره بکنیم.

بالاخره آنچه که ما از عبارت ایشان می فهمیم، و تعبیرات ایشان بر متن کفایه را بخواهیم به سببیت و مسببیت برگردانیم، و بگوئیم: ایشان همان حرف را در حاشیه را اینجا مطرح کرده اند، با اینکه در حاشیه تصریح به سببیت و مسببیت دارند، این به نظر قاصر ما خیلی بعید می آید.

این معنای عبارت مرحوم آخوند بود، عرض کردیم یک معنای دیگری بعضی الاعلام کرده است حالا ببینیم که آیا بر عبارت منطبق می شود یا نه؟

پرسش:

- ۱ - آیا همیشه جریان استصحاب تعلیقی با استصحاب تنجیزی تعارض دارد؟
- ۲ - حکومت استصحاب تعلیقی بر استصحاب تنجیزی از نظر شیخ(ره) به چه صورت است؟
- ۳ - سببیت؛ علت حکومت استصحاب تعلیقی بر استصحاب تنجیزی است. یعنی چه؟
- ۴ - نظر امام(ره) در علت سببیت برای حکومت استصحاب تعلیقی چیست؟
- ۵ - بیان مرحوم آخوند(ره) در علت بودن سببیت در حکومت استصحاب تعلیقی بر تنجیزی چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه و السّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بيان بعض الاعلام راجع به كلام مرحوم آخوند(ره) در استصحاب تعلیقى

راجع به عبارت مرحوم آخوند «اعلى الله مقامه الشريف» در كفايه ملاحظه فرموديد كه جواب ایشان در رابطه با سببیت و مسببیت نیست. مخصوصا با آن تصریحی كه در ذیل عبارت در حاشیه «منه» بیان كردند.

يك بیانی هم «بعض الاعلام» راجع به كلام مرحوم محقق خراسانی دارند كه این هم به نظر می رسد به عبارت ایشان و به مطلب ایشان، چندان نمی تواند ارتباط پیدا بکند. آن بیان این است كه ایشان می فرماید: فرض كردیم كه استصحاب تعلیقى در زیب از نظر حرمت «بعد الغلیان» جریان پیدا می كند و ما مرحله اولی را گذرانده ایم و قائل به جریان استصحاب تعلیقى فی نفسه شده ایم.

اما در مسأله استصحاب حلیت در زیب، مسأله با عنب فرق می كند. در عنب وقتی كه حرمت معلق بر غلیان شد، حلیت هم مغيای به غلیان می شود، یا به تعبیر بهتر، در عنب

در ناحیه حرمت، تعلیق به «عدم الغلیان» مطرح است و در ناحیه حلیت، مغیا بودن مطرح است. اما وقتی این حالت عنیت تبدیل به زیبایی پیدا می کند، هنوز هم غلیان واقع نشده است، زیبایی بالفعل وجود دارد و غلیانی هم تحقق پیدا نکرده است، ما اجمالا می دانیم که این زیب در این حال «حلال»، «حلیه الزیبه متیقنه بلا اشکال» لکن کیفیت حلیت را نمی دانیم، دو احتمال اینجا جریان دارد: یک احتمال این که حلیت زیب مثل حلیت عنب، مغیای به غلیان یا عدم غلیان باشد، یک احتمال هم این است که نه، حلیت زیب، یک حلیت غیر مغیا باشد؛ یعنی زیب در جمیع حالات حلال باشد، چه قبل و چه بعد الغلیان احتمالش وجود دارد. پس ما در زیب، اجمالا یقین به حلیت داریم لکن نحوه حلیت و کیفیت حلیت مردد بین مغیا بودن «کما فی العنب» و بین غیر مغیا بودن، به این معنا که زیب در جمیع حالات حلال باشد، چه قبل الغلیان و چه بعد الغلیان.

ایشان در اینجا این طور می فرمایند: ما این معنا و این اصل را در اینجا جاری می کنیم، استصحاب بقای آن حلیت مغیات و عدم حدوث یک حلیت مطلقه. پس استصحاب عدم حدوث یک حلیت مطلقه را جاری می کنند. می گویند: ما می دانیم این در حالت عنبی حلال بود به حلیت مغیات اما این حالت عنبی که رفت و به جای آن حالت زیبایی آمد، آیا حلیت تبدیل پیدا می کند، حلیت مغیا جای خودش را به یک حلیت مطلق می دهد و حساب زیب از عنب جدا می شود، یا این که نه، آن حلیت مغیا به قوت خودش باقی است و در نتیجه مسأله زیب با مسأله عنب، به تمام معنا متساوی هستند. ایشان می گوید:

ما استصحاب عدم حدوث حلیت جدید به نام حلیت مطلقه را جاری می کنیم و این نتیجه اش، همان استصحاب بقای حلیت مغیات است. بعد می فرمایند که این حرف مرحوم آخوند، خیلی حرف خوبی است و ما نظیرش را در استصحاب کلی ذکر کردیم.

سپس می فرمایند: نظیرش این است، اگر کسی مسلما به حدث اصغر محدث بود، بعد بللی در لباسش دید که این بلل، مردد بود «بین البول و المنی» که اگر این بلل، بول بود، مسأله تازه ای به وجود نیامده است برای این که این شخص قبلا محدث به حدث اصغر بوده است و اگر این بلل منی باشد، مسأله تازه ای به نام حدث اکبر پیش آمده است. این انسان بعد از آنی که چنین بللی را ملاحظه کرد، یک وضو گرفت که این وضو، رافع حدث اصغر است اما «دون الحدث الاکبر»، آیا بعد از آنی که وضو گرفت، به احتمال این که این بلل منی بوده، می تواند استصحاب حدث را جاری بکند که این استصحاب

حدث، او را ملزم بکند به این که برود یک غسلی هم انجام بدهد. یا این که نه، اینجا دیگر لازم نیست این شخص استصحاب حدث بکند و برود یک غسلی انجام بدهد.

می‌گوییم: آن حدث اصغری که قبلا مسلم بود، به واسطه وضو، مرتفع شد و ما شک در تحقق حدث اکبر داریم، «اصاله عدم حدوث الجنابه» را در اینجا پیاده می‌کنیم.

ما فعلا کاری نداریم به این که این بحث ایشان تمام است یا نه؟ آئی که ما فعلا دنبالش هستیم این است که آیا در عبارت مرحوم آخوند که دیروز با دقت ملاحظه فرمودید، همان طوری که اشاره ای به سببیت و مسببیت نشده بود، آیا به این معنا اشاره شده است؟ در کلام ایشان یک اصلی به نام اصل عدم حدوث حلیت جدیده مطرح است که پایه کار را همین اصالت عدم حدوث حلیت جدیده، ترتیب بدهد یا این که نه، اصلا نیازی در کلام ایشان به این مسائل نیست؟

در کلام ایشان مسأله این است که می‌فرماید: شک در حرمت و حلیت زیب بعد الغلیان همان شک در بقای حرمت معلقه و حلیت مغیات است و آن دو تا استصحاب هم باهم ملازم است، هم می‌توانید استصحاب حرمت معلقه کنید و هم می‌توانید استصحاب حلیت مغیات را جاری کنید و نتیجه این دو تا استصحاب این است که زیب بعد الغلیان «یکون محرما بالحرمة الفعلیه» برای این که ولو این معنا لازم عقلی آن است، لکن لازم عقلی اعم، بر استصحاب ترتب پیدا می‌کند. شما وقتی استصحاب حرمت تعلیقی را پیاده می‌کنید، نتیجه می‌گیرید حرمت فعلیه بعد الغلیان را و این هیچ گونه مثبت نیست برای اینکه این حرمت فعلیه بعد الغلیان، اثر حرمت تعلیقیه است. حالا می‌خواهد این حرمت تعلیقیه، به استصحاب ثابت شود یا به دلیل ثابت شود؟ شما در خود عنب، با این که دلیل فقط حرمت تعلیقیه را دلالت می‌کرد لکن شما استفاده حرمت فعلیه بعد الغلیان در خود عنب می‌کردید. در زیب هم به استصحاب، حرمت تعلیقیه جریان پیدا می‌کند و حرمت فعلیه بعد الغلیان به عنوان یک لازم عقلی، ترتب بر این استصحاب پیدا می‌کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): وقتی شما حرمت تعلیقیه را استصحاب کردید، معنای استصحاب این است که حرمت تعلیقیه باقی است. آن وقت لازمه بقای حرمت تعلیقیه، این است که حالا که غلیان؛ یعنی معلق علیه آن حاصل شد، معلقش هم فعلیت پیدا می‌کند، دیگر تعلیقی در آن نیست؛ یعنی الان «صار حراما». مسأله این است که الان شما دو استصحاب دارید. یک استصحاب حلیت مغیات لازمه اش را استصحاب می‌کنیم.

چرا؟ ما حرف مرحوم آخوند را می‌زنیم. آن که در جواب «ان قلت» می‌گوید: «لا- یکاد یضر استصحابه علی نحو کان قبل عروض الحاله التي شک فی بقاء الحکم المعلق بعده»، بعد خودشان هم تصریح می‌کنند که آن حلیت مغیبات است.

عدم تعارض میان استصحاب تعلیقی و استصحاب تنجیزی در کفایه

ترتیب بحث ما این شد که معارضه دائمیه بین استصحاب تعلیقی و استصحاب تنجیزی مطرح شده بود. مرحوم شیخ در کتاب رسائل از این معارضه به حکومت، جواب داده بودند. مرحوم آخوند در حاشیه رسائل، حکومت را روی پایه سببیت و مسببیت پیاده کردند اما در متن کفایه، آن چه را که ما از عبارت ایشان استفاده کردیم، این است که اصلاً معارضه تحقق ندارد. به عبارت دیگر، در حاکم و محکوم، یک تعارض ابتدائی وجود دارد. اما مرحوم آخوند می‌خواهند بفرمایند: اصلاً بین این دو تا معارضه ای نیست، که ما پای حاکم و محکوم را پیش بکشیم. در جاهایی می‌خواهیم از مسأله حکومت استفاده بکنیم که بین دلیلین، یک تعارض ابتدائی لا اقل وجود داشته باشد، و الا اگر شما یک جا بخواهی استصحاب وجود نماز جمعه را بکنی، یک جا بخواهی استصحاب حرمت شرب خمر را بکنی، این که جمع بین این دو تا به این نیست که یکی از آنها حاکم است و دیگری محکوم است، اصلاً ارتباطی بین این دو تا نیست، معارضه ای بین این دو تا نیست. حتی در ابتدا هم تصور معارضه نمی‌شود.

مرحوم آخوند در کفایه می‌خواهند بفرمایند: اصلاً تعارضی تحقق ندارد تا نوبت به مسأله حاکم و محکوم برسد و مسأله سببیت و مسببیت پیش بیاید. پس در نتیجه، الان دو راه مطرح است: یک راه که مرحوم آخوند در حاشیه بیان کرده اند که مرحوم محقق نائینی هم همان راه را انتخاب کرده است و یک راه هم در کفایه انتخاب شده است. آیا این دو راه تمام است یا تمام نیست؟ یا یکی دون دیگری درست است، کدامیک از اینهاست؟

یک اشکال به مسأله حکومت شده است. در مسأله حکومت گفته اند: اصل سببی و استصحاب جاری در سبب، تقدم دارد بر استصحاب جاری در مسبب و مثالش هم همان مثالی که من دیروز عرض کردم که اگر یک دست متنجس قطعی را با یک آب «مشکوک الکریه» که حالت سابقه کزیت دارد، تطهیر کردید، اینجا ابتدائاً دو تا استصحاب وجود دارد: یک استصحاب در ماء حوض جاری می‌شود، به نام استصحاب بقای کزیت و یک

استصحاب هم در دست جاری می شود ابتدائاً، به نام استصحاب بقای نجاست لکن گفته اند: استصحاب بقای کریت حاکم بر استصحاب بقای نجاست است. چرا؟ علت این مسأله را باید ملاحظه کرد. چرا می گوییم: علتش را ملاحظه بکنید؟ برای این که یک قائلی ممکن است اینجا این طور بگوید: این دو استصحاب چه ارتباطی به هم دارد؟ استصحاب بقای کریت ماء واقع در حوض، چه معارضه ای دارد با استصحاب بقای نجاست ید؟ او موضوعش ماء است، محمولش کریت است. این موضوع ید است، محمولش نجاست است. اصلاً چه ارتباطی بین این دو تا هست که شما می گویید: یکی از آنها حاکم بر دیگری هست. چه معارضه ای بین این دو تا هست؟ عرض کردیم مثل استصحاب وجوب نماز جمعه و حرمت شرب خمر است.

وجود تعارض میان دو استصحاب تعلیقی و تنجیزی

ممکن است یک کسی ابتدائاً این حرف را بزند، بگوید: چطور بین این دو تا معارضه است؟ ما وقتی که نکته معارضه را فهمیدیم، از نکته معارضه، تقدم هم برای ما روشن می شود. چرا بین این دو تا معارضه است؟ با اینکه نه در موضوع باهم اشتراک دارند و نه در محمول باهم اشتراک دارند، علت معارضه این است که در مسأله ماء کر، بعد از آنی که شما استصحاب بقای کریت را جاری می کنید، یک دلیل شرعی که در آثار کر وارد شده است، خواه ناخواه پیاده می شود. وقتی که شما استصحاب بقای کریت این ماء را جاری کردید، در حقیقت صغرا، برای یک کبرای شرعی درست کرده اید. کبرای شرعی چیست؟ کبرای شرعی این است که هر چیزی که به ماء کر، تطهیر بشود «یصیر طاهراً» و الاً اگر این کبرا را ما کنار بگذاریم و قطع نظر از این کبرا بکنیم، اصلاً بین این دو تا استصحاب هیچ ارتباطی نیست، هیچ معارضه ای نیست تا نوبتی به حاکمیت و محکومیت برسد. معارضه برای این جهت است که استصحاب بقای کریت، صغرای برای کبرا درست می کند، «کل شیء متنجس» تطهیر بماء کر بشود «یصیر طاهراً»، آن وقت این کبرا را که در کنارش گذاشتید، این کبرا با آن استصحاب نجاست ید معارضه دارد برای این که استصحاب نجاست ید، می خواهد بگوید: این دست شما که با کر تطهیر شده است، مع ذلک «لیس بطاهر». پس معارضه در حقیقت، بین آن کبرایی است که صغرای آن در استصحاب بقای کریت درست می شود و بین آن استصحاب بقای

نجاست؛ یعنی استصحاب بقای نجاست با دلیلی که می‌گوید: هر چیزی که به ماء کر تطهیر بشود، «یکون طاهرا»، نمی‌سازد. پس علت معارضه اش روشن شد.

تقدم اصل سببی بر مسببی در صورت تعارض

از همین علت معارضه، شما پی به تقدّم اصل سببی بر اصل مسببی می‌برید؛ یعنی علت این که استصحاب بقای کزیت تقدم دارد بر استصحاب بقای نجاست، از همین راه روشن می‌شود که شما وقتی استصحاب بقای کزیت کردید، صغرا درست کردید، کبرایش هم دلیل آمد و دلالت کرد، در حقیقت شما تعبدا قبول کردید، دیگر شکی در عدم بقای نجاست ید ندارید؛ یعنی شارع به شما گفته: «الید طاهر» برای این این «الید» هم مصداق آن کلیت است که در کبرای کلیه مطرح شده است. شما وقتی صغرایش را درست کردید و کبرای کلیه هم پیش آمد، یکی از مصادیق کبرای کلیه، همین دست نجس شماست که با آب محکوم به کزیت، تطهیر شده است؛ یعنی شارع گفته: «هذا کرّ» و شارع گفته است دست تو که با این کر تطهیر شده است، این «یکون طاهرا». خود شارع تعبدا رفع شک از شما کرده است. اما اگر بخواهید مسأله را از این طرف پیاده کنید، استصحاب بقای نجاست را جاری بکنید. ما دیگر یک کبرای شرعی در این طرف نداریم. کبرای شرعی در آن طرف وجود دارد. در ناحیه اصل سببی وجود دارد و رفع شک از مسبب می‌کند. البته حالا این بحث را تفصیلاً در آینده ان شاء الله باید با دقت ملاحظه بکنیم. ولی اینجا الان محل ابتلاء است.

پس علت تقدم اصل سببی بر اصل مسببی، این است که اصل سببی شرعا و تعبدا شک را در ناحیه مسبب رفع می‌کند؛ یعنی وقتی شارع گفت: «یدک طاهره»، دیگر شما شک بر بقای نجاست ندارید. وقتی که «کل ما طهر بماء الکر یکون طاهرا»، این آب هم مصداقش بود و دست شما هم تطهیر بماء کر شده است، به این کبرای کلیه دست شما محکوم به طهارت شد تعبدا، دیگر شما شک ندارید که بخواهید استصحاب بقای نجاست را جاری بکنید؟ پس در تقدم اصل سببی بر اصل مسببی، این خصوصیت معتبر است که باید آن مسبب، از آثار شرعی سبب باشد و اصل جاری در سبب، تعبدا و شرعا رافع شک شما نسبت به مسبب باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد): بحث در نجاست چیز دیگر نداریم. اینجا مسأله شک در

نجاست ید و شك در كريت ماء است. بله، اینجا يك لازمه عقلي شما می توانید درست بکنید. لازمه عقلي آن این است که اگر من دست نجس را با این آب «مشكوك الكریه» تطهیر کردم، اگر این دست من نجاستش باقی باشد، «یستكشاف ذلك الماء لیس بكثر» اما این استكشاف عقلي است. این يك ترتب شرعی نیست. شارع نیامده بگوید: اگر دست شما بر نجاست باقی است، من حکم می کنم به عدم كريت «ذلك الماء». لازمه عقلي یعنی حساب می کنید و می گوید: این دست را که با این آب «مشكوك الكریه» شستم، اگر این دست من بر نجاست باقی باشد، پس معلوم می شود که آن آب کر نبوده است. این حکم عقل و يك مسأله عقلي است، نه این که در دلیل شرعی، این معنی مطرح شده باشد. اما به خلاف آن طرف، که می گوید: هر چیزی که با آب کر تطهیر شود، پاک است.

دست شما هم يك چیزی است که با آب کر تطهیر شده است، وقتی استصحاب كريت آن را ثابت کرد، صغرا را درست کرد، کبرای کلی هم ضمیمه شد، یکی از مصادیق کبرای کلیه، دست شما است که خود شارع می گوید: دست شما طاهر است. خود شارع به مقتضای کلیت کبرای، حکم به این معنا می کند.

این البته توضیح بیشتری لازم دارد. یکی از مباحث مهم در باب استصحاب، همین مسأله اصل سببی و مسببی است که ان شاء الله در آینده باید توضیح بیشتری عرض کنیم.

حالا- به نحو اجمال آن مقداری که در اینجا محل حاجت است، اشاره ای به این مسأله کردیم. نتیجه این طور شد که اصل سببی در جایی تقدم بر اصل مسببی دارد که اصل سببی «شرعا و تعبدا» در ناحیه مسبب رفع شك بکند و در حقیقت حکم مسبب را خود شرع بیان بکند. حکم مسبب را خود کلیت کبرایی که صغرایش درست شده، مشخص بکند. اصل سببی بر اصل مسببی به این نحو، تقدم دارد.

در ما نحن فیه این اشکال شده است. گفته اند: شما می گوئید: استصحاب تنجیزی که معنای استصحاب تنجیزی، نه به آن صورتی که مرحوم آخوند بیان کرده اند که آن حرف دیگری بود که حلیت مغيات باشد، نه. شما می گوئید: این زیب، قبل از آنی که برایش غلیان تحقق پیدا بکند «کان حالالا»، به يك حلیت تنجیزی. بعد از آنی که غلیان برای او پیش آمد، شك می کنیم که این حلیت را از دست داده است یا از دست نداده است؟ شما می گوئید: بقای حلیت تنجیزیه این را استصحاب می کنیم. آنها گفتند: این حلیت تنجیزیه مشكوكه، مسبب از شك در بقای حرمت تعلیقیه است. شك آنها شك سببی و مسببی

است. چرا شما شك می کنید که این حلیت تنجیزی، بعد الغلیان باقی هست یا نه؟ برای این که نمی دانید که آن حرمت تعلیقیه ای که در عنب ثابت بود، آیا آن حرمت تعلیقیه، بقا دارد یا ندارد؟ پس اگر استصحاب در حرمت تعلیقیه، به عنوان اصل سببی جریان پیدا کرد، دیگر جا برای استصحاب سببی باقی نمی ماند. جا برای استصحاب تنجیزی حلیت باقی نمی ماند برای این که اصل سببی مقدم بر اصل مسببی است.

اشکال اینجاست که صرف سببی بودن و مسببی بودن، کفایت نمی کند. باید به همان کیفیتی که در آن مثال، مسأله را مطرح کردیم، به همان کیفیت آنجا پیاده شود. حالا- بینیم به آن کیفیت، اینجا قابل پیاده شدن هست یا نه؟ شما وقتی استصحاب حرمت تعلیقیه را جاری کردید، نتیجه آن این است که آن حرمت تعلیقیه باقی است. نتیجه بقای حرمت تعلیقیه، این است که بعد الغلیان، حرمت فعلیه پیدا می کند. لازمه عقلی حرمت فعلیه، عدم بقای آن حلیت تنجیزیه است.

نظر استاد در تقدم اصل سببی بر مسببی در صورت تعارض استصحابین

ما قبول داریم که همه این لوازم بار می شود برای این که گفتیم: لازم اعم است. ترتب این لوازم عقلی یک مسأله است؛ یعنی وقتی شما استصحاب حرمت تعلیقی را جاری کردید، خود معنای مطابقی استصحاب، حرمت تعلیقیه است. این حرمت تعلیقیه، وقتی که غلیان تحقق پیدا کرد، معلق علیه حاصل شد، تبدل به حرمت فعلیه پیدا می کند و اگر یک شیئی حرمت فعلیه پیدا کرد، لازمه عقلی حرمت فعلیه، عدم حلیت است که حلیت مقتضای استصحاب تنجیزی است. این لوازم همه بار می شود و ما قبول می کنیم. حرمت تعلیقی، دنبالش حرمت فعلی بعد الغلیان است، دنبالش عدم حلیت است که عدم حلیت، رسماً مقابل با استصحاب تنجیزی است. اما ترتب این لوازم، چه ربطی به مسأله سببیت و مسببیت دارد؟ در سببیت و مسببیت، شارع باید رفع شك بکند. تعبد، رفع شك بکند.

تعبد، حکم مسبب را روشن بکند.

در آن مثالی که عرض کردم، بعد از آن جریانات، چه کسی می گفت این دست طاهر است؟ شارع می گفت. برای این که شارع یک جا گفت: «هذا الماء كز» و یک جا گفت: هر چه به کر تطهیر شود، طاهر است. این دست من هم به کر تطهیر شده است. شارع گفت:

«هذا طاهر». وقتی شارع گفت «هذا طاهر»، دیگر معنا ندارد شما استصحاب بقای

نجاست را جاری کنید. اما اینجا، چه کسی می گوید: «هذا ليس بحلال» عمده نکته اینجاست. چه کسی می گوید: «هذا ليس بحلال» که تو دهنی به استصحاب تنجیزی بزند؟

برای این که در استصحاب تنجیزی، اولاً- بحث روی حلیت است و ثانیاً: بحث روی حلیت فعلیه است. چه کسی می گوید: «هذا ليس بحلال فعلاً»؟ اگر شارع می گفت، مانعی نداشت. شما با استصحاب تعلیقی، گفتید: شارع گفت: «هذا ليس بحلال فعلاً»، وقتی خود شارع می گوید: «هذا ليس بحلال فعلاً»، شما چه حق دارید استصحاب حلیت تنجیزی را جاری بکنید؟ اما شارع، کجا گفته است «هذا ليس بحلال فعلاً»؟ شارع یک دلیل دارد «العنب اذا غلى يحرم»، یک دلیل هم «لا تنقض الدليل بالشك» دارد. شما به «لا- تنقض اليقين بالشك»، حرمت تعلیقیه را ابقا کردید، مسأله تمام شد. عرض کردم نمی خواهیم بگوییم: آن لوازم بر او بار نمی شود؟ آن لوازم در عین این که لوازم عقلی است، ترتب پیدا می کند؛ یعنی شما می گویی: حالایی که حرمت تعلیقیه باقی است، حالا که غلیان پیدا کرد، پس حرمت فعلی است، پس «ليس بحلال». اینها همه ترتب پیدا می کند اما اینها ترتبهای عقلی است و ترتب عقلی، در بحث سببیت و مسببیت نمی تواند نقش داشته باشد. در سببیت و مسببیت، مسأله مستقیماً با تعبد و شرع ارتباط دارد؛ یعنی استصحاب سببی مستقیماً و شرعاً باید تودهنی به استصحاب مسببی بزند. اما اگر استصحاب سببی در جای خودش را کد ایستاده است، می گوید: من فقط حرمت تعلیقیه را می گویم، اما نمی گوید: «لا تنقض اليقين بالشك»، هذا ليس بحلال فعلاً». اگر می گفت: «هذا ليس بحلال فعلاً»، شما جلوی استصحاب تنجیزی را می گرفتید اما وقتی چنین حرفی ندارد چه حق دارید که استصحاب تعلیقی را حاکم بر استصحاب تنجیزی قرار دهید؟ لذا این اشکال در مسأله سببیت و مسببیت، مطرح است. حالا ببینیم آیا این اشکال قابل جواب هست یا نه؟

پرسش:

- ۱ - بیان بعض الاعلام راجع به کلام مرحوم آخوند(ره) در استصحاب تعلیقی چیست؟
- ۲ - کیفیت عدم تعارض میان استصحاب تعلیقی و تنجیزی در بیان کفایه را توضیح دهید.
- ۳ - آیا تعارض میان دو استصحاب تعلیقی و تنجیزی از نظر استاد وجود دارد؟
- ۴ - چگونه اصل سببی بر مسببی در صورت تعارض استصحاب تعلیقی و تنجیزی مقدم می شود؟
- ۵ - نظر استاد در تقدم اصل سببی بر مسببی در صورت تعارض استصحابین چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

در معارضه استصحاب تعلیق با استصحاب تنجیزی چه باید گفت؟ آیا این معارضه دائمیه ثابت است و در نتیجه استصحاب تعلیق دائما بلا اثر خواهد بود، یا اینکه معارضه تحقق ندارد؟ سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (مد ظله العالی) می فرمایند: تحقیق در این باب این است که ما قائل به حکومت بشویم، همان حکومتی را که مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) بیان فرموده است، منتها ایشان توضیح نداده اند. کلام ایشان با اینکه مفصل است، ولی خالی از یک نوع ابهام و اجمال در بیان نیست.

بیان حضرت امام(ره) در قبول حکومت استصحاب تنجیزی

اساس بیان ایشان را دو مطلب تشکیل می دهد که با توضیحی که من عرض می کنم، نظر مبارک ایشان کاملا روشن می شود: یک جهت این است که اگر ما یک حکم تعلیقی داشته باشیم، «ان جائك زيد فاکرمه، العنب یحرم إذا غلی» اینجا آنچه که ابتدائا تحقق

دارد، می خواهیم مسأله را به یک جهتی در خود عنب بررسی بکنیم، قبل از آنی که برای عنب غلیانی تحقق پیدا بکند، اگر از شما سؤال کردند که شارع در رابطه با این عنب از نظر حرمت چه حکمی دارد؟ شما در جواب می گوید: شارع یک حکم تعلیقی دارد، یک حرمت معلقه بر غلیان دارد، پس آنچه که ابتدائاً و بلا واسطه استناد به شارع دارد، یک حکم تعلیقی است. «العنب یحرم اذا غلی»، بعد از آن که برای خود همین عنب یک غلیانی پیش آمد، از شما می پرسند که حکم الان چیست؟ شما می گوید که حکم، یک حرمت فعلیه است، الان حرام است، غلیان تحقق پیدا کرده است، اینجا دو تا سؤال مطرح است، این حرمت فعلیه ای که الان «بعد الغلیان» تحقق پیدا کرد، آیا «حرمه شرعیه ام حرمه عقلیه»؟ این حرمت، حرمت شرعی است یا حرمت عقلی؟

سؤال دوم این است که اگر شما حرمت فعلیه «بعد الغلیان» را شرعی قرار دادید، آیا ترتب این حرمت فعلیه شرعیه «بعد الغلیان» بر آن حرمت تعلیقیه صادره از شارع، هم شرعی است یا ترتب آن عقلی است؟

استاد بزرگوار این طور می فرمایند: تمام این مراحل شرعی است؛ یعنی مفاد ابتدائی «العنب یحرم اذا غلی»، یک حرمت تعلیقیه شرعیه است، بعد از آنی که غلیان تحقق پیدا نکند، یک حرمت فعلیه شرعیه در کار است؛ یعنی بعد از آنی که عنب غلیان پیدا کرد، اگر از متشرعه پرسید که کی الان می گوید این عنب بعد الغلیان حرام است؟ جواب می دهد شارع. حرمت فعلیه بعد الغلیان هم شرعی است. ترتب این حرمت فعلیه بعد الغلیان بر آن حرمت تعلیقیه، مفاد «العنب یحرم اذا غلی» است. ایشان می فرمایند: این ترتب هم شرعی است؛ یعنی اینجا دیگر مسأله عقل هیچ دخالت ندارد، پای عقل در این رابطه اصلاً مطرح نیست، آنچه که هست و نیست از حرمت تعلیقی «قبل الغلیان» و حرمت فعلی «بعد الغلیان» همه اش مربوط به شارع است و به حساب شارع گذاشته می شود. این یکی از دو چیزی است که اساس کلام امام بزرگوار را در این رابطه تشکیل می دهد، تقریباً یک مقدمه بحث است.

مقدمه دیگر این است که شما یک جایی که شک در حلیت و حرمت یک چیزی داشته باشید، یا شک در طهارت و نجاست یک چیزی داشته باشید، یکجا سه جور تعبیر مطرح است، یک وقت انسان این طوری تعبیر می کند، می گوید: من نمی دانم این شیء حلال است یا نیست، در مقابل حلال است، حلال نیست را قرار می دهد؛ یعنی شک را

متوجه به وجود و عدم حلیت قرار می دهد، گاهی انسان شک را متوجه جانب حرمت می کند، می گوید: نمی دانم که حرمت وجود دارد یا ندارد؟ گاهی هم انسان چنین تعبیر می کند، نمی دانم حلال است یا حرام؟

آیا این سه نوع اضافه، چون در شک همان طوری که در باب قطع و ظن بحث می کردیم و همینطور در «لا- تنقض الیقین بالشک» در باب استصحاب بحث کردیم، اینها همه شک در دو طرف دارد، اضافه به دو چیز دارد، گاهی شما شک را اضافه به وجود و عدم حلیت می کنید، گاهی اضافه به وجود و عدم حرمت می کنید، گاهی یک طرف اضافه اش را حلیت قرار می دهید و یک طرف اضافه را حرمت، آیا این تعبیرات و تعدد اضافات، دلیل بر این است که در شما حالت های مختلف تردید وجود دارد؟ یا یک حالت تردیده در شما تحقق دارد؟ شما که در باب شرب توتون شک می کنید که حلال است یا حرام است؟ چند جور شک در باب شرب توتون دارید؟ چند نوع حالت تردید در این رابطه برای شما وجود دارد؟ وجدان خودتان را که مراجعه کنید و ملاحظه کنید، می بینید که یک حالت تردیده واحده بیشتر نیست.

شما یک تردید بیشتر درباره شرب توتون از نظر حکم شرب توتون ندارید، منتها همین حالت تردیده واحده را به سه جور می توانید منعکس بکنید، با سه اضافه می توانید مطرح بکنید که این تعدد اضافات و تعدد تعبیرات، شاهد بر این مسأله نیست که در شما حالات متعددی از تردید وجود دارد، یک حالت تردیده واحده در شرب توتون از نظر حلیت و حرمت بیشتر نیست. در باب طهارت و نجاست هم همینطور است. شما وقتی که شک دارید که دست شما پاک است و یا نجس؟ هم می توانید این طور تعبیر بکنید که من مردد هستم «بین نجاسه الید و طهارتها»، و می توانید تعبیر بکنید و بگویید: مردد هستم «بین نجاسه الید و عدم النجاسه»، می توانید تعبیر بکنید که مردد هستم، «بین طهاره الید و عدم الطهاره» هر سه تا تعبیرات صحیح است، اضافات آن فرق می کند ولی واقعیت یک مسأله است.

معنای حاکمیت استصحاب در سبب بر استصحاب در مسبب

واقعیت یک حالت تردید، و یک حالت شک است که شک اضافه به دو طرف دارد، حالا که این مسائل روشن شد؛ با توجه به آن نکته ای که دیروز در باب تقدم اصل سببی

بر اصل مسیبتی ذکر کردیم که گفتیم: علت تقدم اصل سببی بر اصل مسیبتی، حاکمیت استصحاب جاری در سبب بر استصحاب جاری در مسبب است و گفتیم: معنای حاکمیت این است، معنای حاکمیت و قوام حاکمیت به دو چیز است: یکی مسأله سببیت و مسببیت است که این خودش اساس در باب حکومت است لکن گفتیم به صرف سببیت و مسببیت مسأله خاتمه پیدا نمی کند، یک جهت مهم دیگری هم در اینجا مطرح است و آن این است که اصلی که در سبب جاری می شود، این شک شما را، این حالت تردیدیه شما را که گفتیم: یک حالت تردیدیه بیشتر نیست، در رابطه با مسبب تعبدا برطرف می کند.

در آن مثالی که دیروز عرض کردیم، وقتی که استصحاب بقای کریت در این ماء حوض «مشکوک الکریه» جاری شد، استصحاب گفت: «هذا کر»، صغرا برای کبرایی محقق شد و آن کبرا این بود که هر چیزی به کر تطهیر بشود، این «یصیر طاهرا» و این همان کبرای «الکر مطهر» است که معنای «الکر مطهر»؛ یعنی هر چیزی که با کر شستشو بشود، «یصیر طاهرا»، استصحاب بقای کریت مصداق و صغرای کریت را درست کرد، «الکر مطهر» و هم «کل کر مطهر» به عنوان یک کبرای کلیه انطباق بر این صغرا پیدا کرد، وقتی که انطباق پیدا کرد معنایش این است که «الشارع و الدلیل الشرعی حکم»، «حکم» به اینکه این دست آلوده شما که با این آب «مشکوک الکریه» تطهیر شده است، گفت:

«هذا طاهر»، وقتی که شارع گفت: «هذا طاهر» و طهارت شرعیۀ ید برای شما ثابت شد، پس دیگر تردید چه معنا دارد؟ پس شک در بقای نجاست چه معنا دارد؟ شما نمی توانید بگویید: شارع می گوید: «هذا طاهر» اما من شک در بقای نجاست دارم، نجاست با حکم به طهارت دوتا مطلب است.

عبارات مختلف در تردید برای اثبات یک نوع تردید

ما به شما گفتیم که شما در رابطه با نجاست ید سه جور حالت تردیدیه ندارید، دو جور حالت تردیدیه ندارید، یک حالت تردیدیه در رابطه با نجاست و طهارت ید برای شما ثابت است، شما نمی توانید بگویید: شارع می گوید: «یدک طاهره» اما استصحاب می خواهد نجاست را ثابت بکند، می گوئیم استصحاب که می خواهد نجاست را بگوید، اول حالت تردیدتان را برای ما روشن بکنید تا استصحابی که روی فرض حالت تردید

جریان پیدا می کند، استصحاب «لا تنقض الیقین بالشک» است. باید حالت تردیدیه به نام شک محفوظ باشد، تا «لا تنقض الیقین بالشک» جریان پیدا نکند اما وقتی که شارع به مقتضای استصحاب کزیت حوض و به مقتضای «الکر مطهر»، «حکم بان یدک طاهره»، دیگر چه تردیدی برای شما وجود دارد؟ چه حالت تردیدیه برای شما هست که بخواهید «لا-تنقض الیقین بالشک» را به لحاظ آن حالت تردیدیه بیان بکنید.

ما گفتیم: یک حالت تردیدیه بیشتر نیست، منتها سه جور عبارت دارد: یک عبارتش این است که بگوییم که من در طهارت و عدم طهارت ید شک دارم، یک جور اینکه بگوییم که من شک دارم در نجاست و عدم نجاست ید، یک جور اینکه بگوییم که شک دارم در طهارت و نجاست ید، اینها همه بصورت عبارات مختلف است اما آنی که این عبارات حاکی از آن است، حالت نفسانیة وجدانیة، یک حالت تردیدیه واحده است و شارع این حالت تردیدیه را از شما در محیط شرع از بین برد. شارع گفت: «إنی حکمت بان هذا الماء کز و حکمت بان کل کز مطهر»، برای شما چه حالت تردیدی باقی است که «لا تنقض الیقین بالشک» در رابطه با نجاست ید جاری بکنید؟ پس در تقدّم اصل سببی بر مسببی علاوه بر مسأله سببیت و مسببیت، این نکته مهم هم محفوظ است که باید جریان اصل در رابطه با سبب به کیفیتی باشد که حالت تردیدیه شما را در رابطه با مسبب در عالم تعبد و عالم شرع برطرف بکند؛ یعنی با مواجهه با بیان شارع، دیگر وجهی برای حالت تردیدیه شما نباشد، علتی برای تردید شما دیگر وجود نداشته باشد. بعد از اینکه این مسائل را ملاحظه فرمودید، ایشان می خواهند در ما نحن فیه، همین معنا را «طابق النعل به النعل» به ضمیمه آن حرفی که در رابطه با فعلیت حکم تعلیقی عرض کردیم، پیاده بکنند.

بیان ایشان این است که می فرماید: چرا شک می کنید که «بعد الغلیان»، حلیت برای زیب است یا نه؟ (بحث ما درباره استصحاب تعلیقی است)، این زیبایی که برای آن غلیان پیش آمده است، «هل یکون حلالا-ام لا؟» و به عبارت روشن تر، در رابطه با آن استصحاب تنجیزی که «ان قلت» می گفت: معارض با استصحاب تعلیقی است، مورد استصحاب تنجیزی این بود که زیب «قبل الغلیان کان حلالا قطعاً» بعد از آنی که غلیان تحقق پیدا کرد، ما شک می کنیم که آیا آن حلیتی که برای زیب «قبل الغلیان» ثابت بود، باقی است یا نه؟ این مجرای استصحاب تنجیزی است، آیا کسی می تواند از ما سؤال

بکند که چرا شک می کنید، علت شک شما و منشأ شک شما چیست؟ چرا شک می کنید که آن حلیتی که برای زیب «قبل الغلیان» بوده است، «بعد الغلیان» هم هست یا نه؟ اگر سؤال کرد که چرا شک می کنید؟ شما می گوئید: برای اینکه من احتمال می دهم آن حرمت تعلیقیه باشد. پس اصل سببیت و مسببیت که اولین مرحله حکومت است، برای شما روشن شد، در اصل سببیت و مسببیت نمی توانیم تردیدی داشته باشیم که علت شک در بقای حلیت تنجیزیه این است که آیا آن حرمت تعلیقیه ای که برای عنب ثابت بود، برای زیب هم ثابت است، یا برای زیب ثابت نیست؟ پس اصل سببیت و مسببیت که اولین رکن در مسأله حکومت و اصل سببیت و مسببیت است، روشن شد.

امّا آن جهت دوّم، همان طوری که در مسأله استصحاب بقای کرّیت ماء توضیح دادیم که استصحاب بقای کرّیت تعبداً آن حالت تردیدیه را نسبت به طهارت و نجاست ید برطرف می کند، برای این که وقتی که یک طرف آن تثبیت شد، دیگر تردید معنا ندارد.

وقتی که شارع گفت: «هذه الید طاهره» دیگر معنا ندارد که شما بگوئید که من هم احتمال طهارت می دهم و هم احتمال نجاست، همان طوری که در آن جهت دوم حکومت تحقق داشت، اینجا هم ما حکومت می خواهیم ایشان می فرمایند: همین حرف را به عینه در اینجا ذکر می کنیم. شما استصحاب حرمت تعلیقیه را جاری بکنید به عنوان اصل سببی، مفاد مطابقی استصحاب حرمت تعلیقیه، این است که حرمت تعلیقیه در زیب باقی است، با توجه به آن نکته ای که اول ذکر کردیم که هرکجا که یک حکم تعلیقی باشد، بعد از آنی که معلق علیه آن، در خارج تحقق پیدا کرد هم فعلیت حکم تعلیقی و هم ترتّب این حکم فعلی، بر حکم تعلیقی هر دو شرعی است، آن جهت را شما اینجا ضمیمه کنید، استصحاب حرمت تعلیقیه را در باب زیب جاری کردید، مفاد مطابقی این شد که حرمت تعلیقیه باقی است، لازمه شرعی حرمت تعلیقیه، حرمت فعلیه «بعد الغلیان» است که حرمت فعلیه «بعد الغلیان» خودش «حرمه شرعی» است و ترتّب آن بر حرمت تعلیقی به مقتضای آن بیان اول ایشان، آن هم شرعی است، در نتیجه استصحاب حرمت تعلیقیه، یک حرمت فعلیه «بعد الغلیان» به عنوان یک حکم شرعی و با ترتّب شرعی برای شما تثبیت کرد؛ یعنی «الشارع حکم بان الزیب بعد الغلیان حرام شرعا»، وقتی که شارع خودش دارد حکم می کند که این حرمت شرعیه دارد، باز هم شما شک در حلیت و حرمت فعلیه می کنید، آیا به خود اجازه می دهید که بگوئید: شارع گفته حلال است لکن

تبدل حكم تعلیقى به يك حكم فعلی

ما گفتیم که مگر چند حالت تردید برای شما وجود دارد؟ مگر در زبیب بعد از آنی که برایش غلیان پیش آمد، چند تا حالت تردیدیه با حکم زبیب برای شما مطرح است؟ یک حالت تردیدیه است. منتها از این حالت تردیدیه گاهی «بوجود الحلال و عدم الحلال» تعبیر می‌کنیم و گاهی «بوجود الحرمة و عدم الحرمة» تعبیر می‌کنیم، گاهی یک طرف اضافه تردید را حلیت قرار می‌دهیم و یک طرف اضافه تردید را هم حرمت، وقتی که شارع به مقتضای استصحاب تعلیقی با توجه به اینکه همه لواحق احکام تعلیقیه هم، به شارع ارتباط دارد و حتی ترتبش هم شرعی است، معنایش این است که «الشارع حکم» به مقتضای استصحاب حرمت تعلیقیه که «ان الزبیب بعد الغلیان حرام بالفعل کما حکم فی یدک بعد الغسل بذلک الماء انه طاهر بالفعل» چه جور آنجا حکم می‌کرد «بانه طاهر بالفعل» شما دیگر حق نداشتید بگویید که من احتمال نجاست می‌دهم و استصحاب نجاست را جاری می‌کنم.

احتمال دو طرف دارد، شارع یک طرف آن را تثبیت کرده است، «بما انه شارع» حکم به ثبوت مسأله طهارت کرده است، وقتی که شارع می‌گوید: «یدک طاهره»، آن طرف که مسأله نجاست است، دیگر اضافه باقی نمی‌ماند، حالت تردید دیگر در آن رابطه معنا ندارد محفوظ بماند، اینجا هم به شارع به مقتضای استصحاب تعلیقی با آن لواحق شرعیه آن شارع «حکم بان الزبیب بعد تحقق الغلیان یكون حلالاً؛ یعنی حراماً بالحرمة الفعلیه»، پس شما چه حق دارید که یک استصحاب تنجیزی در رابطه با حلیت جاری بکنید؟ چه شك دیگری برای شما باقی می‌ماند که پای استصحاب تنجیزی را به کار بیاورید و بگویید که این استصحاب تنجیزی معارض با آن استصحاب تعلیقی است؟ نه، همان دو رکنی که در حکومت مطرح است، یکی سببیت و مسببیت و یکی اینکه جریان اصل در سبب، رافع حالت تردیدیه در رابطه با مسبب باشد، به لحاظ تعبد هر دو خصوصیت که در سایر موارد حکومت ثابت است، در اینجا هم همان خصوصیات هست، فقط جرم اینجا یک جرم است؟ جرمش این است که اصل سببی آن تعلیقی است، فرض این است که ما از مرحله اولی فارغ شدیم، استصحاب تعلیقی را جاری می‌دانیم اگر استصحاب

تعلیقی را جاری نمی دانستیم که اصلاً نوبت به مسأله ثانیه و مسأله تعارض نمی رسید، پس هیچ فرقی بین اینجا و سایر موارد وجود ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): جواب شما بطلانش واضح «عند المشرعه» است برای اینکه در خود عنب، بیش از یک دلیلی که حکم تعلیقی را می گوید ما نداریم، عنب بعد از آنی که غلیان برایش پیدا شد، حرمت فعلیه پیدا کرد، اگر از مشرعه پرسید که کی می گوید این حرام است؟ کسی جواب می دهد مشرعه، شارع می گوید: حرام است. آیا غیر از شارع کسی حکم می کند به حرمت فعلیه؟ آیا درست است که ما بگوییم: یک حکم تعلیقی بوده است اما اکنون فعلیت آن مربوط به عقل است، عقل حکم می کند «بان هذا حرام بالفعل»، اینکه بلا اشکال درست نیست. پیدا است که این حکم؛ یعنی تبدیل آن حکم تعلیقی به یک حکم فعلی بعد از تحقق معلق علیه، موجب این نمی شود که اضافه آن به شارع از دست برود، اگر مولا- گفت: «ان جائك زيد فاکرمه»، زيد منزل شما آمد، وجوب اکرام پیدا کرد، حالا این عبد می خواهد بگوید: اکرام زيد بر من واجب شده است اگر از او پرسند که کی واجب کرده است؟ جواب می دهد غیر مولا، یا مولا به این «ان جائك زيد فاکرمه» این وجوب فعلی «بعد المجرى» را آورده است، لذا این یک مسأله ای است که هم عقلا و هم مشرعه در این جهت تقریباً موافق هستند. اما در باب ترتب آن شاید مناقشه ای باشد که هنوز بیان امام تمام نشده است، ایشان یک «و ان شئت قلت» دارند.

(سؤال... و پاسخ استاد): این مربوط به عنب است، ما در زيب می خواهیم استصحاب بکنیم، دليل العنب که شامل زيب نیست، اگر شامل زيب بود که ما نیازی به استصحاب نداشتیم. این قسمت مهمی از بیان امام بود بعد یک تعبیر را به یک صورتی عوض می کنند به نحو «و ان شئت قلت» می فرمایند، که چیز مفیدی است آن را ان شاء الله عرض کنیم و ببینیم که در کلام ایشان به نظر مناقشه ای می رسد یا نه؟

پرسش:

۱ - بیان حضرت امام(ره) در قبول حکومت استصحاب تنجیزی چیست؟

۲ - معنای حاکمیت استصحاب در سبب بر استصحاب در مسبب را توضیح دهید.

۳ - چه عبارات مختلفی در تردید، برای اثبات یک نوع تردید وجود دارد؟

۴ - آیا تبدیل حکم تعلیقی به یک حکم فعلی ممکن است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث در رابطه با بيان سيدنا الاستاذ الاعظم الامام (مد ظله العالی) درباره حكومت استصحاب تعلیقي بر استصحاب تنجیزی بود، نحوه سببیت و مسببیت و کیفیت حكومت به همان نحوی بود كه آن روز عرض شد. يك تقریب دیگری در همین رابطه در ذیل كلامشان بیان می فرمایند: و آن این است كه در استصحاب به مقتضای «لا تنقض اليقين بالشك» می دانیم كه استصحاب متقوم به شك است.

منشأ واحد برای شك در صورت تعارض استصحابین

ما بررسی می کنیم ببینیم آیا شكی كه استصحاب تعلیقي تقوم به آن شك دارد با شكی كه استصحاب تنجیزی تقوم به آن دارد، دو شك است، یا يك شك وجود دارد؟ اگر بخواهد دو استصحاب با يكدیگر تعارض داشته باشند و ما استصحابین را متعارضین بدانیم باید مجرای این دو استصحاب و شكی كه این دو استصحاب متقوم به آن شك

است، واحد باشد درحالی که در ما نحن فیه به این صورت می توانیم مسأله را بررسی بکنیم که وقتی عنب تبدل به زیب پیدا کرد، حالت غلیان پیش نیامده و هنوز فرض غلیان تحقق پیدا نکرده، به مجردی که عنب تبدل به زیب پیدا کرد، در همان آن اول این شک مطرح است و این حالت تردید موجود است که آیا حرمت تعلیقی و حکم تعلیقی که در عنب ثابت بود، برای زیب هم ثابت است یا برای زیب ثابت نیست؟

به عبارت روشن تر، همان طوری که خود حکم تعلیقی در مورد عنب به عنوان تعلیقی «قبل الغلیان» مطرح بود، «ان جائك زيد فاکرمه» به عنوان یک حکم تعلیقی، «قبل تحقق المعجی» مطرح است که آیا یک وجوب اکرام «علی تقدیر المعجی» هست یا نه؟ و الا بعد از آنکه معجی زید محقق شده باشد، اگر انسان شک دارد، شک دارد در این که الان «یجب اکرامه ام لا»؟ نه اینکه الان حکم تعلیقی هست یا نه؟ حکم تعلیقی به همان نحوی که در مورد خود عنب ثابت بوده که عنوان تعلیقی قبل از آنی است که غلیان حتی برای عنب تحقق پیدا بکند، عنب «قبل الغلیان» را ما می توانیم بگوییم: «العنب یحرم اذا غلی» و الا برای عنب «بعد الغلیان» حکم تعلیقی ثابت نیست، همان طوری که در باب عنب مسأله به این کیفیت است وقتی که حالت عنیت تبدل به حالت زیبیت پیدا می کند، در همان آن اول زیبیت، این شک برای شما مطرح است، این حالت تردید برای شما وجود دارد که اگر این عنب بود، یک حرمت تعلیقیه مسلمی می داشت اما حالا که زیب شده، من نمی دانم آن حکم تعلیقی و آن حرمت معلقه از بین رفته یا از بین نرفته است؟ همین آن اول زیبیت، استصحاب تعلیقی جریان پیدا می کند و حکم می کند به اینکه آن حرمت معلقه به قوت خودش باقی است. پس در نتیجه زیب درحالی که هنوز غلیانی برای او پیش نیامده، شما حرمت تعلیقیه را به وسیله استصحاب تعلیقیه ثابت کردید، این استصحاب چه می گوید؟ این استصحاب می گوید: این حکم تعلیقی روی این زیب است، بعد از آنی که غلیان تحقق پیدا کرد و معلق علیه حاصل شد، نتیجه ثبوت حکم تعلیقی، فعلیت حرمت است «بعد الغلیان»، پس «قبل الغلیان» استصحاب جاری شد و این استصحاب حکم کرد به اینکه «بعد الغلیان» حرمت فعلیه تحقق دارد.

زمان جریان استصحاب تنجیزی

اما نسبت به استصحاب تنجیزی که مثلاً معارض با این استصحاب تعلیقی قرار داده

شده بود، این استصحاب تنجیزی کی می خواهد جریان پیدا بکند؟ استصحاب تنجیزی مجرا و زمان جریانش «بعد الغلیان» است برای اینکه تا زمانی که غلیانی تحقق پیدا نکرده، مسأله ای پیش نیامده است. حالت شک به نحو تنجیز تحقق پیدا نکرده، بعد از آنی که غلیان تحقق پیدا کرد، شما شک بکنید که «بعد الغلیان هل هو حلال ام لا»؟ بعد بگویید: زیب «کان قبل الغلیان حلالا» و الاذن که غلیان تحقق پیدا کرده، من شک در بقای حلیت و عدم بقای حلیت دارم، استصحاب می کنم حلیت تنجیزی «قبل الغلیان» را برای «بعد الغلیان». پس اگر شما بخواهید استصحاب تنجیزی را «بعد الغلیان» جاری بکنید با توجه به اینکه استصحاب متقوم به شک است، شما باید شک داشته باشید که «بعد الغلیان هل هو حلال ام حرام»؟

اگر یک دلیلی شک شما را در رابطه با ما «بعد الغلیان»، رفع کرد، استصحاب تنجیزی چطور می تواند جریان پیدا بکند؟ اگر رفع شک شد از شما نسبت به ما «بعد الغلیان» به طوری که ولو در جو تعبد، شما دیگر نتوانستید یک شکی به عنوان ما «بعد الغلیان» داشته باشید، آن وقت چطور استصحاب تنجیزی در اینجا جریان پیدا می کند؟ استصحاب «متقوم بالشک» و این استصحاب هم در رابطه با «ما بعد الغلیان» است، «ما بعد الغلیان» باید شکی باشد تا استصحاب تنجیزی جاری بشود در حالی که ما گفتیم: استصحاب حرمت تعلیقیه «قبل الغلیان» جاری می شود، در همان آن اول زیباییت جریان پیدا می کند و آن استصحاب ولو اینکه معنای مطابقت حرمت تعلیقیه است لکن لازمش حرمت فعلیه «بعد الغلیان» است؛ یعنی شما در همان آن اول زیباییت، استصحاب تعلیقی می آید، شما را از حالت شک بیرون می آورد. می گوید: تردیدی نداشته باشید در این که این حرمت تعلیقی روی زیب باقی است. لازمه بقای حرمت تعلیقیه روی زیب، حرمت «بعد الغلیان» است برای اینکه حکم تعلیقی بعد از آنی که معلق علیه اش حاصل شد، عنوان فعلیت پیدا می کند.

پس استصحاب تعلیقی در آن اول زیباییت، جاری می شود و همه مسائل را برای شما روشن می کند. حالا که دو روز سه روز گذشت و غلیان تحقق پیدا کرد، شما دیگر شکی ندارید که استصحاب تنجیزی بخواهید جاری بکنید، باید یک حالت شکی برای شما وجود داشته باشد، یک شکی که شارع او را شک ببیند و آن را ملاحظه بکند و او را مصداق «لا تنقض الیقین بالشک» قرار بدهد تا «لا تنقض الیقین بالشک» جاری بشود و

استصحاب تنجیزی در اینجا جریان پیدا نکند. پس در رتبه متقدمه بر استصحاب تنجیزی، استصحاب تعلیقی جاری می شود و همه مسائل را تعبدا روشن می کند، تردید شما را نسبت به حکم «بعد الغلیان» چون هنوز غلیان نیامده، برطرف می کند، بعد از آنکه خارجا غلیان تحقق پیدا کرد، می خواهد موضوع برای استصحاب تنجیزی تحقق پیدا نکند، شما باید در بقا و عدم بقای حلیت شک داشته باشید ولی استصحاب حرمت تعلیقی مجالی برای شک ما باقی نگذاشته است و آن را رفع کرده است.

(سؤال... و پاسخ استاد): مجرای استصحاب تنجیزی کجاست؟ در استصحاب تنجیزی، زیب «قبل الغلیان» حالت سابقه مستصحب است، هنوز حالت لاحق ای پیش نیامده، هنوز شکی تحقق پیدا نکرده برای اینکه شک «بعد الغلیان» عارض می شود. پس زیب «قبل الغلیان» در استصحاب تنجیزی خودش حالت سابقه استصحابی است، هنوز حالت لاحق شک نیامده تا شما بگویید: «قبل الغلیان» ما استصحاب می کنیم اما همین زیب «قبل الغلیان» نسبت به حکم تعلیقی، حالت لاحق استصحاب را دارد.

اساس فرق و اساس نکته اینجا است که در استصحاب تعلیقی حالت زیبی «قبل الغلیان»، حالت لاحق استصحابیه را دارد، الان شکش وجود دارد، یقین سابقش وجود دارد «لا تنقض یقین بالشک» متقوم به یقین و شک است، پیاده می شود.

اما در استصحاب تنجیزی، شما هنوز حالت لاحق برایتان پیش نیامده، هنوز مسأله ای به نام شک در حلیت فعلیه ندارید برای اینکه زیب تا زمانی که زیب است و غلیان هم در آن تحقق پیدا نکرده، «مسلم الحلیه» است، این «مقطوع الحلیه» است، باید شما صبر بکنید غلیان پیش بیاید، وقتی که حالت غلیان پیش آمد، شما حساب بکنید و بگویید: این زیب «قبل الغلیان» کان حالالا و الان «بعد الغلیان» یکنون مشکوک الحلیه»، استصحاب جاری بکنید.

ما می گوئیم همه این مسائل را آن استصحاب تعلیقی «قبل الغلیان» برای شما حل کرد. در همان آن اول زیبیت حالت لاحق استصحابیه تعلیقی تحقق پیدا کرده، استصحاب تعلیقی جاری می شود، می گوید این زیب هم «کالعنب، یکنون محکوما بالحکم التعلیقی الذی هو عباره عن الحرمة علی تقدیر الغلیان». پس این استصحاب وضع را در همان حالت اول زیبیت برای شما مشخص کرد، بعد از آنی که غلیان پیش می آید، فقط وضع تازه ای که پیش آمده معلق علیه در خارج حاصل شده مثل «ان جائك

زید»، مجیء زید تحقق پیدا کرده و الا- حکمش قبلا- روشن بوده «ان جائك زید فاکرمه، قبل المجیء» بوده، حالا در خارج مجیء زید تحقق پیدا کرده، اینجا هم زیب «قبل الغلیان» حکمش با تحقق غلیان مشخص است، اینطور نیست که حالت الشک جدیدی «تعیدا» بشود برای شما پیش بیاید، نه، فقط معلق علیه حاصل شده، حکم تعلیقش هم که برای شما روشن بوده است. پس چطور شما بتوانید استصحاب تنجیزی را جاری بکنید؟ چطور می توانید استصحاب تنجیزی را که متقوم «بالشک بعد الغلیان» است و حالت لاحق اش شک «بعد الغلیان» است، به نام استصحاب حلیت جاری بکنید. این را هم ایشان در ذیل بیانشان ذکر می فرمایند.

(سؤال... و پاسخ استاد): از نظر تعلیقش، این را گفتم ما در روز اول هم گفتیم ما در مثال مجبوریم، این مثال را چون ذکر کردند، ذکر بکنیم و وقتی هم که این مثال را ذکر می کنیم چند بار هم عرض کردیم هیچ مسأله تعدد موضوع را کسی مطرح نکند، اصلا بحث ما در استصحاب تعلیقی آنجایی است که وحدت موضوع در کار باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد): برای اینکه زیبایی و عنیت دوتا ماهیت نیستند، دوتا حالت هستند، حالت رطوبت و یبوست است.

(سؤال... و پاسخ استاد): چرا معارضه می کند؟ مگر «العنب اذا غلی یحرم» مفهوم دارد؟ مفهوم دارد یعنی «الزیب لا یحرم»، او که عنب را می گوید. دلیل، عنب را می گوید، زیب را هم شما به کمک استصحاب می گیرید. دلیل، العنب را می گوید، این بحث هایی است که به استصحاب تعلیقی شما ارتباط ندارد، دلیل «العنب اذا غلی یحرم» را می گوید، خود دلیل زیب را شامل نمی شود برای این که عنب شامل زیب نیست «مفهوما»، «مفهوما» شامل نیست.

مفاد دلیل در استصحاب تعلیقی

اگر یک دلیلی گفت: «العنب حلال» این دلیل معنایش این نیست که زیب هم «حلال»؟ لکن همین حلیت را ما به کمک استصحاب روی زیب هم ثابت می کنیم.

اینهایی که شما می گوید: از روز اول می دانستم که گرفتار این مصیبت هستم، تمام اینها ربطی به موضوع از نظر وحدت و تعدد دارد. مسأله استصحاب تعلیقی در ماورای این بحث است، استصحاب تعلیقی مال آنجایی است که موضوع واحد باشد. لذا من گفتم:

اگر مثال خوبی بخواهیم بزنیم، مثال این است که مولا بگوید: «ان جائك زيد فاکرمه» لکن در آن حالی که مولا گفت: «ان جائك زيد فاکرمه»، بین مولا- و زيد رفاقت برقرار بود، بعد این رفاقت بهم خورد، ما شك می کنیم که این «ان جائك زيد فاکرمه» به قوت خودش باقی است یا نه؟ مثال خوب استصحاب تعلیقی این است که دیگر ما هر روز گرفتار این اشکال نشویم، مکرر هم عرض کردم مسألهٔ عنب و زيب صدها نفر گفتند: این تغایر موضوع است و تعدد موضوع است و اصلا استصحاب جاری نمی شود لکن این به بحث استصحاب تعلیقی مربوط نیست، هر کجا که تعدد موضوع باشد، استصحابش جاری نیست، می خواهد استصحاب تعلیقی باشد، می خواهد استصحاب تنجیزی باشد اما چه کنیم که این مثال را ذکر کردند، ما هم تبعا مجبوریم هی این مثال را ذکر بکنیم و الاً مثال روشنش را من همان روز اول ذکر کردم که دیگر گرفتار این بحث ها هم نشویم اصلا.

(سؤال... و پاسخ استاد): این شما را از مسیر بحث در این مسأله منحرف می کند، شما باید نکات دقیقی که در رابطه با آن مسألهٔ اصلی هست دقت بکنید. هی ذهن شما می رود روی این که اینها دوتا موضوع است، این دوتا موضوع و یک موضوع بودن، اصلا بحث مربوط به استصحاب تعلیقی نیست.

این یک بحث کلی است در رابطه با همهٔ استصحابات که قضیهٔ متیقنه و قضیهٔ مشکو که باید «موضوعا و محمولا» متساوی و متحد باشند. این سبب نشود که فکر خودمان را توی این وادی بیاوریم، فکر را در آن غرض اصلی بحث بکار ببریم. در بحث فعلی ما این است که آیا استصحاب تعلیقی، حاکم است بر استصحاب تنجیزی و یا حاکم نیست بر استصحاب تنجیزی؟ روی این فکر بکنیم که آیا حکومت تحقق دارد یا تحقق ندارد؟ خلاصهٔ ذیل بیان امام بزرگوار این بود که استصحاب تعلیقی قبل از آنی که اصلا نوبت به استصحاب تنجیزی برسد، قبل از آنی که غلیان تحقق پیدا بکند، در همان حال اول و آن اول زبیت، استصحاب تعلیقی جریان پیدا می کند و همهٔ شك ها را برطرف می کند.

زيب هم مثل عنب است، وقتی در همان آن اول زبیت گفت: «اعلم أن الزيب كالعنب»، مطلب تمام شد؛ یعنی پس الان حرمت تعلیقیه دارد، بعد از آنی هم که معلق علیه اش به نام غلیان حاصل شد، حرمت فعلیه پیدا می کند، پس دیگر مسألهٔ تازه ای

نیست که شما بخواهید دست به دامن استصحاب تنجیزی بزنید که باید شک باشد و آن هم «بعد الغلیان» تا مجرای استصحاب تنجیزی قرار بگیرد.

این بیان امام بزرگوار بود، عرض کردیم که این بیان ایشان دو تا پایه دارد: یک پایه و یک جهتش ممکن است مورد مناقشه واقع بشود و آن این مسأله بود، در حکم تعلیقی غیر از حالا مسأله استصحاب، خود حکم تعلیقی «العنب یحرم اذا غلی»، ایشان می فرمودند: اگر یک حکم تعلیقی شرعی داشتیم، بعد از آنی که معلق علیه وجود پیدا کرد، همان حکم تعلیقی فعلیت پیدا می کند، در عین این که شرعیتش هم محفوظ است.

بعد از تحقق غلیان در خود عنب فرضاً، شارع می گوید: الان حرام است. این حرمت، حرمت فعلیه شرعیه است، نه اینکه شارع بگوید، انسان ابتداء ممکن است در ذهن بگوید: یک حکم تعلیقی بیشتر جعل نکرده، حکم تعلیقی؛ یعنی حکم تقدیری، حکم تقدیری هم مال قبل از معلق علیه است اما بعد از آنی که غلیان تحقق پیدا کرد، این عقل است که حکم می کند به حرمت، با توجه به حکم شارع. نه مسأله اینطور نیست، همانطور که من آن روز اشاره کردم، وقتی که انسان به متشرعه هم مراجعه بکند، به خود ما هم روی همان ذوق اولی وقتی مراجعه بشود، اگر به ما گفتند: انگور «اذا غلی یحرم»، بعد از آنی که غلیان تحقق پیدا بکند، می گوییم: این حرمت فعلیه همان حرمت است؛ یعنی این هم به شرع ارتباط دارد، این هم به شارع مربوط است، نه اینکه شارع یک تعلیقی جعل کرده و فعلیتش الان در رابطه با عقل است. نه، این هم شرعی است.

شرعی بودن ترتب حکم فعلی، بعد از معلق علیه بر حکم تعلیقی شرعی

لکن یک اضافه ای هم ایشان می فرمودند و آن اضافه این است که ترتب این حکم شرعی فعلی، بعد از معلق علیه بر حکم تعلیقی شرعی، شرعی است. اینجا یک قدری به ذهن می آید که انسان بگوید: درست است که دو تا حکم شرعی است، هم حکم تعلیقی «قبل المعلق علیه» و هم حکم فعلی «بعد المعلق علیه» هر دو شرعی است اما ترتبش «لا یبعد ان یکون عقلیاً» و این مانعی ندارد که دو طرف شرعی باشد لکن ترتب، این عقلی باشد. مثل همین که شما در بحث مقدمه واجب در جلد اول ملاحظه فرمودید، در بحث مقدمه واجب محط بحث چیست؟ ملازمه. ملازمه چطوری؟ ملازمه عقلی. اما بین چه و بین چه؟ بین دو حکم شرعی، در بحث مقدمه واجب، محط بحث ملازمه عقلیه

است اما ملازمه عقلیه بین وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه، اگر ما در بحث مقدمه واجب قائل به ملازمه شدیم، دو طرف ملازمه حکم شرعی است؛ یعنی نزاع در این است که اگر شارع نماز را واجب کرد، آیا عقل حکم می کند که بین وجوب شرعی نماز و بین وجوب شرعی وضو، ملازمه تحقق دارد یا ندارد؟ پس ببینید در عین اینکه دو طرف ملازمه ارتباط به شارع دارد و وجوب، وجوب شرعی است لکن بلا اشکال خود ملازمه در بحث مقدمه واجب به عنوان ملازمه عقلیه و مسأله عقلیه مطرح شده است.

اینجا هم بعید نیست که انسان چنین معنایی به ذهنش بیاید، مولا وقتی که می گوید:

«العنب اذا غلی یحرم» این «حکم شرعی تعلیقی»، بعد از آنی که غلیان تحقق پیدا کرد، آن حرمت فعلیه و حرمت غیر تعلیقی همان حرمت شرعی است، بعید است که انسان بگوید: «بعد الغلیان» انگور حرمت شرعی ندارد، همان حرمت شرعی است اما ترتب این حرمت شرعی دوم بر حرمت شرعی اول، بعید نیست که انسان بگوید این ترتب عقلی است؛ یعنی عقل از حکم تعلیقی شارع «بان العنب اذا غلی یحرم، یتکشف» که اگر معلق علیه در خارج حاصل شد، یک حرمت فعلیه شرعیه در کار است. همان طوری که عقل «یستفید من حکم الشارع بوجوب الصلاه، یتکشف» که خود شارع وضو را واجب قرار داده، خود شارع تمام مقدمات را واجب قرار داده، بعید نیست که انسان در ما نحن فیه چنین معنایی را ملتزم بشود ولو این که در عبارت امام بزرگوار «کالتصریح» به این معناست که ترتب هم شرعی اما این به نظر نمی رسد که ترتب شرعی باشد، ترتب عقلی است.

اما در عین حال، آیا اگر ترتب عقلی بود، ضربه ای به بیان ایشان وارد می شود یا اینکه نه، در عین این که ترتب هم عقلی باشد، ضربه ای به بیان ایشان وارد نمی شود؟

به نظر می رسد که هیچ ضربه ای به بیان ایشان نمی خورد چرا؟ برای این که در مسأله حکومت ما دوتا مطلب لازم داشتیم: یکی مسأله سببیت و مسببیت و یکی این که جریان اصل در سبب «شرعا و تعبدا» رفع شک شما را در رابطه با مسبب بکند؛ یعنی با توجه به جریان اصل سببی، برای شما دیگر در عالم تعبد و شرع، شکی مطرح نباشد. آیا این دو جهتی که در مسأله سببیت و مسببیت و حکومت از این طریق مطرح است، به مجرد این معنا که ترتب بین حکم فعلی و حکم تعلیقی، عقلی باشد آیا ضربه ای به او وارد می آید؟ نه. همان طوری که در ذیل بیان ایشان بود، شما استصحاب حرمت تعلیقیه را در آن اول

زیبیت، جاری می‌کنید. با همین ترتب عقلی، فعلیت حرمت «بعد الغلیان» برای شما روشن می‌شود، بعد از آنی که فعلیت حرمت «بعد الغلیان» روشن شد، شما دیگر در جو شرع و در جو تعبد، شکی در حرمت «بعد الغلیان» ندارید. «قبل الغلیان» مسأله صاف شد، حکم تعلیقی ابقاء شد، لازمه‌ای حکم تعلیقی فعلیت حرمت «بعد الغلیان» است، بعد از آنی که همه‌ی مسائل صاف شد، دیگر مجالی برای استصحاب تنجیزی به هیچ وجه باقی نیست.

لذا به نظر قاصر با اینکه این جهت از بیان ایشان یک قدری مورد مناقشه است، مع ذلک ضربه‌ای به اساس هدف ایشان و غرض ایشان نمی‌خورد و همان مسأله سببیت و مسببیت و رفع شک در جو تعبد به قوت خودش باقی است و همان حکومت مرحوم شیخ انصاری قاعدتاً جواب از معارضه واقع خواهد شد. در نتیجه، استصحاب تعلیقی هم «فی نفسه» جاری است و این طور نیست که مبتلای به معارض دائمی باشد به طوری که هیچ گونه منشأ اثر نتواند قرار بگیرد.

اصالت عدم تحقق حکم جدید و استصحاب اباحه بعد الغلیان

و اما یک جمله‌ای هم راجع به بیان مرحوم آخوند عرض بکنیم. آن طور که ایشان مسأله را مطرح کرده‌اند، اصلاً منظور مستشکل نیست که ما وارد این وادی بشویم، مستشکل استصحاب تنجیزی را روی حلیت مطلقه برده، نه حلیت مغنات. او می‌گوید:

زیب «قبل الغلیان» حلال است و هیچ تردیدی نیست زیب وقتی که در مقابل انسان قرار گرفت و هنوز هم غلیانی مطرح نیست، آدم می‌گوید: «هذا حلال قطعاً» ولو این که نمی‌داند بعد الغلیان چه وضعی برایش پیش می‌آید اما اجمالاً قبل الغلیان یک حلیت مطلقه‌ای برای او ثابت است، بعد از آنی که غلیان تحقق پیدا کرد، ما شک می‌کنیم که آیا این حلیت زائل شد یا نه؟ مستشکل می‌گوید: ما استصحاب حلیت را جاری می‌کنیم.

بیانی که «بعض الاعلام» در رابطه با کلام مرحوم محقق خراسانی داشتند، آن بیان ولو این که منطبق بر کلام ایشان نبود و ما آن روز هم عرض کردیم که عبارت ایشان با این بیان انطباق ندارد لکن اگر کسی آن بیان را هم بخواهد یک جواب مستقلی قرار بدهد، اگر انسان سببیت و مسببیت امام بزرگوار را نتوانست اطمینان خاطر به او پیدا بکند، آن بیان در اینجا می‌تواند به عنوان تأیید مطرح باشد. خلاصه آن این است که بعد از آنی که عنب

تبدل به زیب پیدا کرد، درست است که ما یقین داریم که «الزیب حلال» لکن در همان آن اول تردید داریم که این حلیتی که برای زیب الاذن مطرح است، همان حلیتی است که در حال عنیّت برایش مطرح بوده، یا اینکه نه، این وقتی زیب شد، آزاد شد؟ دیگر غلیان و غیر غلیان برایش فرق نمی کند؛ یعنی شک داریم که با تبدیل به زیبیت آیا حکم جدیدی برای زیب در خارج تحقق پیدا کرد، یا حکم جدیدی پیش نیامد؟ هنوز به غلیان نرسیده در همان حال اول زیبیت، وقتی که ما شک کردیم که یک حکم جدیدی پیش آمده یا نه؟ اصالت عدم تحقق حکم جدیدی برای زیب را جاری می کنیم و این اصالت عدم تحقق حکم جدید، دیگر استصحاب اباحه بعد الغلیان را به طور کلی نفی می کند. لذا این هم یک مسأله ای است که به این صورت در اول زیبیت، مسأله را مطرح کنیم و به عنوان اصالت عدم حدوث یک حکم جدید، جلوی حکم جدید را بگیریم و دیگر مجالی برای استصحاب حلیت «بعد الغلیان» نباشد.

در نتیجه در دو مرحله، هم استصحاب تعلیقی فی نفسه جریان دارد و هم استصحاب تعلیقی منشأ اثر است و اینطور نیست که به واسطه ابتلای به معارض دائمی هیچ گاه منشأیت برای اثر نداشته باشد. لذا در فقه هم از این استصحاب کاملاً می توانیم بهره برداری کنیم. استصحاب تعلیقی تمام شد.

پرسش:

- ۱ - منشأ واحد برای شک در صورت تعارض استصحابین چیست؟
- ۲ - زمان جریان استصحاب تنجیزی چه وقتی است؟
- ۳ - مفاد دلیل در استصحاب تعلیقی را بیان کنید.
- ۴ - آیا شرعی بودن ترتب حکم فعلی، بعد از معلق علیه بر حکم تعلیقی شرعی، ممکن است؟
- ۵ - کیفیت اصالت عدم تحقق حکم جدید و استصحاب اباحه بعد الغلیان را ذکر کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

استصحاب احكام شرايع سابقه

يكي از تنبيهاتى كه در باب استصحاب، ذكر فرمودند: استصحاب احكام شرايع سابقه است. اگر حكمى در شريعت سابقه ثابت بود و ما شك كرديم در اسلام اين حكم نسخ شده است يا نه؟ آيا استصحاب اين حكم جريان دارد يا ندارد؟ اين مسأله در كلام شيخ (عليه الرحمه) و كلام مرحوم آخوند و اكثر، به همين صورت مطرح است.

استصحاب عدم نسخ در رابطه با شريعت اسلام

از كلمات اينها اين معنا استفاده مى شود كه اگر ما شك در نسخ درباره يك حكمى، از احكام شريعت خودمان داشته باشيم و احتمال بدهيم كه فلان حكمى كه در ابتدا ثابت بوده است، نسخ شده باشد، اين استصحاب عدم نسخ در رابطه با شريعت خودمان تقريبا

از کلمات شیخ و مرحوم آخوند استفاده می شود که جریان آن جزء مسلمیات است، یعنی در استصحاب عدم نسخ در رابطه با احکام شریعت ما بحثی نیست. آن چه که محل بحث است استصحاب عدم نسخ راجع به بعضی از احکام شرایع سابقه است که ما شک در نسخ و عدم نسخ می کنیم و به عبارت دیگر شک می کنیم که آیا در دین اسلام آن حکم ابقا شده است یا در دین اسلام آن حکم نسخ شده است؟ این می تواند محل بحث واقع بشود، استصحاب عدم نسخ در رابطه با بعضی از احکام شرایع سابقه که شک در بقا و عدم بقایش داریم، شک در نسخ و عدم نسخ داریم. اما در رابطه با یک حکمی در شریعت خودمان اگر اصل حدویش مسلم باشد، لکن شک در بقا و عدم بقا داشته باشیم شک در نسخ و عدم نسخ داشته باشیم، اینجا استصحاب عدم نسخ در شرع خودمان تقریباً بصورت مسلم جاری می شود.

علت اینکه می گویم در کلمات آنها جزء مسلمیات است، چون بعضی از اشکالاتی را که در رابطه با استصحاب عدم نسخ در شرایع سابقه است به عنوان جواب نقضی، هم مرحوم شیخ در رسائل و هم مرحوم آخوند در کفایه، می فرماید که اگر ما این اشکال را بپذیریم، لازمه اش این است که در شرع خودمان هم نتوانیم استصحاب عدم نسخ بکنیم.

به این صورت جواب نقضی می دهد، این معنایش این است که پس استصحاب عدم نسخ در شرع ما از نظر این بزرگان جزء مسلمیات است و ما اگر در آن استصحاب می خواهیم اشکالاتی داشته باشیم، باید اشکالات اختصاصی مطرح کنیم، نه اشکالات اشتراکی و الا لازمه اشکالات اشتراکی این است که استصحاب عدم نسخ در شرع ما هم جاری نباشد.

این مطلب به این صورت در کلمات اینها مطرح شده است. مؤید این حرف هم این است که از محدث استرآبادی اخباری نقل شده که استصحاب عدم نسخ یکی از ضروریات و از بدیهیات است درحالی که این مسأله به این وجهی که با او برخورد شده ممکن است نباشد، نه ضروری باشد و نه یک امر مسلمی باشد. امکان دارد که در آن مناقشه بشود همینطوری که در او مناقشه شده و مورد بحث قرار گرفته است. لذا چون مسأله به این صورت است، خوب است اصلاً عنوان بحث، یک عنوان کلی باشد و یک عنوان مشترکی باشد منتهی این منافات ندارد که گاهی از اوقات عنوان بحث کلی باشد ولو این که بعضی از اشکالات در رابطه با بعضی از مصادیق محل بحث باشد، و بعضی

از اشکالات هم مشترک باشد همه موارد محل بحث را بگیرد.

اگر چنین بحث بشود، مفیدتر و جالب تر است، یک فایده دیگری هم بر آن ترتب پیدا می کند و آن این است که اگر ما بخواهیم بحث را به استصحاب احکام شرایع سابقه اختصاص بدهیم و بگوییم در بعضی از احکام شرایع سابقه که ما شک در بقا و عدم بقائش می کنیم، استصحاب جریان دارد یا ندارد؟ این از نظر ثمره و نتیجه «قلیل الجدوی» بلکه بلافایده است برای اینکه اگر رسائل را ملاحظه فرموده باشید شیخ (علیه الرحمه) در آخر این بحث، مواردی را تبعاً «لتمهید القواعد» به عنوان ثمره نزاع این بحث ذکر می فرماید و ظاهراً در همه اش مناقشه می کند، می فرماید این ارتباط به بحث ما ندارد، این ارتباط به استصحاب شریعت سابقه ندارد، این از دلیل عام و روایت خاص استفاده می شود به اختلاف مواردی که شیخ ذکر می فرماید.

پس اگر ما بحث را به احکام شرایع سابقه اختصاص بدهیم و روی همین معنا فقط بحث بکنیم، ثمره چندانی بر آن ترتب پیدا نمی کند یعنی مصداق ندارد حالا بر فرض که این استصحاب هم جاری بشود کجا در فقه یک چنین موردی پیدا شده است که یک حکمی در شریعت سابقه بوده و در اسلام هیچ نفی و اثباتی نداشته و ما شک در بقا و عدم بقائش بکنیم و بعد بقائش را در این شریعت از استصحاب استفاده بکنیم. ظاهراً چنین موردی نیست که این مسأله اصولیه از نظر فقهی اثری بر آن ترتب پیدا کرده باشد.

اما اگر ما نزاع را در یک عنوان عام قرار بدهیم «و هو استصحاب عدم نسخ» اعم از عدم نسخ بعضی از احکام شرایع سابقه و عدم نسخ بعضی از احکام شرع خودمان که حدوثن مسلم است، لکن بقائش مشکوک است، دوام و استمرارش مشکوک است. آیا این استصحاب عدم نسخ جریان پیدا می کند یا جریان پیدا نمی کند؟ مسأله را اگر به این صورت مطرح بکنیم به نظر جالب تر است.

اشکالات در جریان استصحاب عدم نسخ

در رابطه با جریان استصحاب عدم نسخ دو اشکال وجود دارد: یک اشکال در تمام موارد استصحاب عدم نسخ جریان پیدا می کند، یک اشکال تنها اختصاص به همان شرایع سابقه دارد، فعلاً بحث ما در اشکال عام و اشکال مشترک است. اشکال مشترک به این صورت مطرح می شود، گفته اند که در استصحاب اگر بخواهید حکمی را شما

استصحاب بکنید، حکم کلی را مجرای استصحاب قرار بدهید باید اول یعنی به صورت قضیه متیقنه ثبوت این حکم برای شما و ثبوت این تکلیف به عهده شما مسلم باشد، شما یک زمانی مکلف به این تکلیف باشید، یک زمانی این تکلیف توجه به شما پیدا کرده باشد، بعد به صورت قضیه مشکوکه در بقای این تکلیف، در استمرار این تکلیف بر عهده شما شک بکنید. اینجا می توانید استصحاب را جاری بکنید برای اینکه قضیه متیقنه شما با قضیه مشکوکه شما کمال اتحاد بینشان وجود دارد، می توانید بگویید «کان هذا الحكم ثابتاً في حقی و الان أشك في بقاء هذا الحكم بالنسبه الی» قضیه متیقنه و مشکوکه شما اگر واحد شد، استصحاب جریان پیدا می کند.

اما اینجا که شما می خواهید استصحاب عدم نسخ را جاری بکنید چه در رابطه با شرایع سابقه و چه در رابطه با شریعت خودمان، اینجا قضیه متیقنه شما چیست؟ قضیه متیقنه شما این است که «کان هذا الحكم ثابتاً بالاضافه الی اهل الشریعه السابقه» یا در شرع خودمان می گوید «کان هذه الحكم ثابتاً» مثلاً «بالاضافه الی من کان مدرکاً للنبی» اما حالا که هزار و چند صد سال می گذرد، شما حالا می خواهید استصحاب نسخ را جاری بکنی شما که «مدرک النبی» نبودید شما که در شریعت سابقه قبل از طلوع اسلام سابقه تکلیف نداشتید، پس این تکلیف ثابت نبوده است تا شما استصحاب بکنید، این تکلیف برای شما متیقن نبوده است تا «لا تنقض الیقین بالشک» در آن جریان پیدا بکند.

پس یک اشکال مهم مشترک بین استصحاب عدم نسخ نسبت به شریعت سابقه و استصحاب عدم نسخ نسبت به شرع خودمان، مسأله عدم اتحاد قضیتین است، یعنی قضیه متیقنه ما «ثبوت الحكم بالنسبه الینا» نبوده است قضیه متیقنه ما «ثبوت الحكم بالاضافه الی الغیر» بوده است اما قضیه مشکوکه ما «بقاء الحكم بالاضافه الینا» است و این دو باهم اتحاد ندارد «ثبوت الحكم بالاضافه الی الغیر با بقاء الحكم بالاضافه الینا» اتحادی ندارد، لذا این استصحاب نمی تواند جریان پیدا بکند.

جواب شیخ (ره) از اشکالات در جریان استصحاب عدم نسخ

اینجا یک جواب مشترکی داده شده یعنی مرحوم شیخ (علیه الرحمه) بحث را منحصر در استصحاب شریعت سابقه قرار داده است و دو جواب از این اشکال داده است این دو تا جواب را ما ملاحظه بکنیم و ببینیم بالاخره این اشکال قابل جواب است یا

این اشکال به قوت خودش باقی است؟ یک جوابی مرحوم شیخ داده اند که این جواب را مرحوم آخوند در کفایه توجیه می کنند و می فرمایند: کلام شیخ را «بظاهره» نباید گرفت و اگر ما کلام شیخ را «بظاهره» بگیریم، اشکال روشنی دارد.

لذا ایشان حرف شیخ را توجیه می کنند به یک بیانی که خودشان ذکر می فرمایند. شیخ می فرماید: تکلیف در شرایع سابقه که تبعاً در شریعت ما هم همینطور است در این جهت فرقی نمی کند، تکلیف برای کلی ثابت است، همانطوری که در باب زکاه و در باب وقف عام ما ملکیت را برای کلی قائل هستیم، یعنی وقتی که خداوند می فرماید: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ» مالک زکات عبارت از کلی فقیر است، یا اگر یک چیزی را بصورت وقف عام، وقف برای فقرا کرده اند، عنوان موقوف علیهم عبارت از فقرا شد، اینجا این مال به علت وقف، ملک برای کلی فقرا می شود «زکات ملک لکلی الفقیر» وقف عام هم همینطور است. مرحوم شیخ می فرماید: جعل تکالیف در شرایع مثل ثبوت همین ملکیت برای کلی است یعنی تکلیف برای کلی جعل شده است تکلیف بعثی یا زجری در رابطه با کلی است. شیخ انصاری (ره) می خواهد چنین استفاده بکند؛ پس اگر یک حکمی در اسلام ثابت شد این برای کلی جعل شده است اگر یک حکمی در دین موسی (علیه السلام) جعل شد، برای کلی جعل شده است، در دین عیسی جعل شد، برای کلی جعل شده است.

مرحوم آخوند (ره) می فرمایند این حرف را ما باید توجیه بکنیم اگر به همین ظاهر بخواهیم این حرف را بگذاریم، قابل قبول نیست، چرا؟ برای اینکه حساب تکلیف با حساب ملکیت فرق می کند، ملکیت یک امر اعتباری است. من به عنوان توضیح عرض می کنم گاهی از اوقات ممکن است در ملکیت، انسان، غیر انسان را مالک قرار بدهد، مثل این که یک چیزی را انسان وقف مسجد بکند. اینجا ملکیت مسجد اعتبار می شود در رابطه با این چیز، ملکیت یک امر اعتباری است و دائره وسیع دارد و تابع اعتبار عقلا است اما مسأله تکلیف یک واقعیت است. آیا می شود انسان کلی را تکلیف بکند؟ مگر کلی چیست که اگر از شما پرسند مکلف شما چیست؟ بگویید: مکلف ما «طبیعت الانسان» است. مگر طبیعت قابل تکلیف است؟ تکلیف در دنبالش عقوبت است در دنبالش ثبوت است، در دنبالش اطاعت و عصیان است. لذا مرحوم آخوند می فرمایند:

مقصود شیخ این نیست. مقصود اصلاً کلی به نحو قضیه طبیعی نیست.

مقصود این است که احکام در تمام شرایع روی افراد رفته است، در این نمی شود هیچ تردید کرد که مکلف افراد هستند، افراد هستند که قابلیت بعث و زجر در آنها وجود دارد، افراد هستند که مسأله ثواب و عقاب درباره آنها مطرح است؛ منتهی ما دو جور افراد داریم: یک سنخ افراد به نام قضیه حقیقه داریم یک سنخ به نام قضیه خارجی داریم.

فرق بین قضیه حقیقه و قضیه خارجی این است که در قضیه خارجی حکم و محمول بار شده است بر خصوص افرادی که در حال حکم در خارج وجود دارند و به تعبیر منطق «محققه الوجود» هستند. قضیه خارجی موضوع خصوص افراد «محقق الوجود» در زمان آن نسبت و یا حکمی که روی آنها بار شده، است. اما در قضایای حقیقه دائره افراد توسعه دارد موضوع آن هم بدون هیچ تردیدی افراد هستند، اما کدام افراد؟ افراد اعم از آنهایی که «محققه الوجودند» و آنهایی که «مقدره الوجودند». پس بین «محقق الوجود» و «مقدر الوجود» جمع می شود. قضیه خارجی با قضیه حقیقه در این معنا مشترک است که موضوعشان افراد هستند، اشخاص هستند، مصادیق هستند منتهی در قضیه خارجی، اشخاص خاصه و افراد «محققه الوجود»؛ اما در قضایای حقیقه اختصاص به «محققه الوجود» ندارد اعم از آنهایی که بالفعل موجود هستند و آنهایی که در آینده لباس وجود می پوشند و فردیت برای این عنوان پیدا می کنند.

مرحوم شیخ نظرشان از کلمه کلی، کلی در مقابل مصادیق نیست، نظر ایشان از کلی یعنی غیر افراد خاصه، غیر اشخاص خاصه، بلکه جمیع افراد اعم از آنهایی که «محققه الوجود» باشند و یا «مقدره الوجود» باشند. آن وقت این به عنوان جواب از اشکال به این بیان مرحوم آخوند است که برای توجیه کلام شیخ انصاری هم واقع می شود، جواب این شد که شما به ما اشکال کردید که اینجا قضیه متیقنه شما مغایرت با قضیه مشکوکه دارد، می گوئیم: مغایرت ندارد برای اینکه حکم در شرایع سابقه و همینطور در شرع خودمان برای خصوص افراد موجود در آن زمان وضع نشده تکلیف، تکلیف عام است تکلیف، تکلیف شامل است، همه افراد را چه آنهایی که در زمان شریعت سابقه بودند و چه آنهایی که بعد وجود پیدا می کنند، چه آنهایی که در صدر اسلام و زمان نبی (صلی الله علیه و آله) بودند و چه آنهایی که بعد تحقق پیدا کرده اند، برای همه اینها احکام جعل شده است. هم «حکم فی شریعتنا» به نحو قضیه حقیقه همه افراد را شامل می شود و هم حکم در شرایع سابقه به نحو قضیه حقیقه همه افراد را شامل می شود.

پس بین قضیۀ متیقنه و قضیۀ مشکوکه فرقی نیست که شما بخواهید جلوی استصحاب عدم نسخ را بگیرید. این جواب تقریباً جواب خوبی است که محققین داده اند و کلام شیخ را به این نحو توجیه کرده اند. لکن اینجا یک اشکال سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (مد ظله العالی) البته تنها در رابطه با استصحاب شرایع سابقه نسبت به این جواب دارند، چون استاد هم مثل کلام شیخ و مرحوم آخوند و دیگران راجع به استصحاب عدم نسخ در شریعت خودمان مسأله را جزء مسلمیات گرفته اند و دیگر دائرۀ اشکال را به اینجا توسعه ندادند. ایشان هم تبعاً به آن دو بزرگوار استصحاب عدم نسخ را در شریعت خودمان یک استصحاب مسلم خالی از اشکال قرار دادند. لذا اشکال را متوجه استصحاب شریعت سابقه کرده اند.

اشکال حضرت امام (ره) به استصحاب شریعت سابقه

بیان اشکال این است: ایشان می فرمایند: ما قبول داریم که احکامی در شرایع سابقه به نحو قضیۀ حقیقیه است و افراد «محققه الوجود و مقدره الوجود» همه را شامل می شود.

ما تردیدی در این معنا نداریم، لکن یک احتمال دیگر در اینجا می دهیم و آن احتمال این است که در عین این که به نحو قضیۀ حقیقیه آن احکام جعل شده است، اما احتمال می دهیم که یک عنوانی در موضوع آن احکام مطرح شده باشد که آن عنوان با قضیۀ حقیقیه هم اگر توأم بشود، سبب نمی شود که ما بتوانیم استصحاب را جاری بکنیم، در عین اینکه قضیۀ حقیقیه است ولی ما کنار هستیم، چطور می شود، قضیۀ حقیقیه باشد و ما کنار باشیم؟ ایشان می فرمایند: خداوند در قرآن می فرماید «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا» عنوان را برده است روی «عَلَى الَّذِينَ هَادُوا» آنهایی که یهودی هستند، آنهایی که عنوان یهودیت را با خودشان حمل می کنند این حکم برایشان ثابت است، البته آنها به نحو قضیۀ حقیقیه مراد هستند، یعنی منحصر نبود به آن یهودیهایی که در زمان نزول این حکم بر موسی در خارج وجود داشتند، صدها سال بعد از موسی بعنوان قضیۀ حقیقیه این حکم جریان پیدا کرد. اما عنوانی که در موضوع حکم اخذ شده عنوان «و علی الذین هادوا» است آیا وقتی که یک چنین عنوانی در موضوع حکم اخذ می شود اگر شما قضیۀ حقیقیه هم فرض کردید، بر یک مسلمانی که از مصادیق «الذین هادوا» نیست، چطور این حکم متیقن است

که حالا می خواهد استصحاب بکند؟ چطور این قضیه، قضیه متیقنه است که حالا نوبت به استصحاب برسد؟

قضیه حقیقه باید مصادیق یک عنوانی باشد مثل «یا ایها الناس» مثل «یا ایها الانسانها» یک چنین عنوانی باید باشد اما اگر گفت: «یا ایها الذین هادوا» و یک حکمی برایشان بیان کرد، آن وقت یک مسلمانی که شک می کند که در اسلام این حکم باقی است یا نه؟ به صورت قضیه متیقنه چه چیزی برایش متیقن است که می خواهد آن را استصحاب بکند؟ حکم بر «الذین هادوا» بار شده است برای این عنوان بار شده و به عبارت دیگر اگر یک چیزی قضیه حقیقه شد معنایش این نیست که دیگران هم که مصداق این عنوان نیستند، بیایند مشمول حکم بشوند، آیه شریفه می گوید: «لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنَ الشَّيْطَانِ إِلَيْهِ سَبِيلًا» که به صورت قضیه حقیقه حج را بر هر مستطعی واجب می کند، اما عنوان، عنوان مستطیع است، قضیه حقیقه را باید در رابطه با مستطیع فرض بکنید، اما کسی که مستطیع نبوده است اصلا از اول مشمول این حکم نبوده است، معنا ندارد که نسبت به این حکم در رابطه با خودش یک قضیه متیقنه داشته باشد، این یک قضیه متیقنه به نحو قضیه حقیقه است اما موضوعش مستطیع است، مستطیع را هم که می خواهیم معنا بکنیم «کل من كان بالفعل مستطيعا» یعنی مستطیع «محققه الوجود» و مستطیعهایی که در آینده تحقق پیدا می کنند و وجود پیدا می کنند. اما غیر مستطیع دیگر معنا ندارد که مشمول این حکم باشد، به عنوان اینکه موضوعش قضیه حقیقه است.

(سؤال... و پاسخ استاد): وقتی که امام صادق (علیه السلام) به زراره می فرمایند که «یا ایها الجالس اجلس و افته» ما می فهمیم که دیگر جالس بودن در این حکم دخالت ندارد.

بحث در آن عناوینی نیست که از خارج می دانیم هیچ مدخلیتی این عناوین در مسأله ندارد، بحث این است قرآن دارد یک حکمی را بیان می کند می فرماید: «وَ عَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ» یعنی این حکم مال «الذین هادوا» است. «وَ مِنَ الْبَقَرِ وَ الْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا»

(سؤال... و پاسخ استاد): نه، حالا اگر ما یک جایی شک کردیم که این حکم آیا در اسلام نسخ شده یا نه؟ عمده این جهت است.

شما بگویید که ممکن است در شرایع سابقه در بیان احکام این عنوان اخذ نشده

باشد، همه جا که «و علی الذین هادوا» نداریم، ممکن است یک جا عنوان عام باشد، می‌گوییم شما باید احراز بکنید با امکان نمی‌توانید استصحاب جاری بکنید شما نمی‌توانید بگویید در استصحاب، امکان وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه کافی است، نه باید احراز بشود این معنا، یعنی باید یقین بکنید که خود حکمی که در شریعت سابقه بار شده است، روی عنوان «الذین هادوا» و اشباه ذلک نبوده است. اگر شک هم بکنید که روی عنوان «الذین هادوا» بوده یا نه؟ باز حق استصحاب ندارید برای اینکه احراز نکردید که تکلیف برای شما هم ثابت بوده و حال اینکه بعنوان قضیه متیقنه این معنا برای شما محرز و مسلم باشد. و راهی هم برای اثباتش به فرموده ایشان ندارید، برای اینکه اگر بخواهید کتاب تورات محرّف را ملاک قرار بدهید، این تورات محرّف فاقد حجّیت است. اگر یک عنوان عامی هم در آن به عنوان موضوع یک تکلیفی مطرح شده باشد ما دلیل نداریم که در تورات اصل هم به همین عنوان عام مطرح بوده است این تورات محرّف فاقد حجّیت است و مسائلی که در آن مطرح است قابلیت استناد ندارد.

پس از چه راهی ما این معنا را کشف بکنیم که یک حکمی در شریعت موسی روی غیر عنوان «الذین هادوا» بلکه به صورت یک قضیه حقیقیه ای که شامل ما هم می‌شود، مطرح شده که راه اثبات و راه احراز آن بطور کلی برای ما مسدود است و در نتیجه به فرمایش ایشان این استصحاب عدم نسخ در شریعت سابقه ولو اینکه شما قضیه را هم قضیه حقیقیه بگیرید، نمی‌تواند مشکل را حل بکند و از این را نمی‌توانیم راهی برای این استصحاب پیدا کنیم.

پرسش:

- ۱ - مراد از استصحاب عدم نسخ در رابطه با شریعت اسلام چیست؟
- ۲ - اشکالات در جریان استصحاب عدم نسخ را ذکر کنید.
- ۳ - جواب شیخ (ره) از اشکالات در جریان استصحاب عدم نسخ چیست؟
- ۴ - اشکال حضرت امام (ره) به استصحاب شریعت سابقه را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

سیدنا الاستاذ الاعظم الامام «مد ظله» اشکالی در استصحاب شرایع سابقه فرمودند، بعد از آن که ایشان استصحاب عدم نسخ را در شریعت خودمان مفروغ عنه و مسلم الجریان دانستند. آن اشکال این بود که درست است که احکام برطبق قضایای حقیقیه روی افراد بطور عموم ثابت شده است، اعم از افراد محققه الوجود، و افراد مقدره الوجود، لکن این منافات ندارد که یک عنوانی اخذ شده باشد، که آن عنوان قابل انطباق بر ما نباشد، و ما مشمول آن عنوان قرار نگیریم.

اگر حکم روی چنین عنوانی قرار داده شد، و یا لااقل ما احتمال این معنا را دادیم که حکم روی آن عنوان وضع شده است، دیگر یقین به ثبوت حکم نداریم، قضیه متیقنه، در رابطه با ما درباره ثبوت حکم وجود ندارد و ما نمی توانیم استصحاب بکنیم، چون الآن راهی برای تشخیص عناوینی که در تورات واقعی و در انجیل واقعی حکم روی آنها بار شده است، نداریم، بخاطر این که این تورات فعلی محرف و غیرقابل استناد است و

همینطور کتاب انجیل، لذا در رابطه با هیچ یک از احکام شرایع سابقه نمی توانیم یقین به ثبوت آنها داشته باشیم، بنحوی که بطور قضیه حقیقه ما را هم شامل شده باشد، ما هم مشمول آن عنوان قرار گرفته باشیم. لذا استصحاب شرایع سابقه بلا فایده می ماند. بله؛ اگر یک جایی فرض کردیم که این معنا برای ما احراز شد که حکمی در شریعت سابقه روی عنوانی قرار داده شده، مثل «یا ایها الناس» که این یک عنوان عامی است و بصورت قضیه حقیقه ما را هم شامل می شد، ما هم مشمول این خطاب قرار می گرفتیم، اگر چنین جایی بتوانیم، چنین چیزی را احراز کنیم، آن وقت استصحاب شریعت سابقه بلامانع است.

این اشکال را «سیدنا الاستاذ» فرموده اند، و نتیجه گرفته اند که استصحاب شرایع سابقه به هیچ وجه مورد ندارد، و نمی تواند کسی از آنها استفاده بکند.

اشکال بعضی الاعلام به جریان استصحاب در همه شرایع

نظیر این اشکال را به صورتی دیگر بعضی الاعلام ذکر می کنند، و نتیجه می گیرند که نه تنها استصحاب در شرایع سابقه جریان ندارد، بلکه استصحاب عدم نسخ در شرع خودمان هم معنا ندارد، و اساسی ندارد. ایشان می فرمایند: اولاً حقیقت نسخ چیست؟ حقیقت نسخ عبارت از رفع نیست. نسخ نیامده یک حکمی را که به حسب واقع استمرار داشت، و به حسب واقع بقا در آن بود، استمرارش را رفع بکند، بقا و دوامش را از بین ببرد، همانطوری که بحث نسخ در دنبال بحث عام و خاص مطرح شده است، این نوع نسخ «من البداء» و بداء درباره خداوند تبارک و تعالی مستحیل است، بلکه واقعیت نسخ عبارت از دفع است، و دلیل نسخ، مبین «آمد» حکم است، یعنی بیان می کند که حکم از اول امر تا این زمان بیشتر نبود، از همان هنگام جعل تا این زمان بیشتر دوام و استمرار نداشت، البته منافات ندارد که شما بحسب ظاهر دلیل، تخیل استمرار می کردید، تخیل دوام و بقا می کردید، اما از نظر مقام ثبوت و از نظر مقام واقعیت حکم منسوخ از اول محدود بود، از اول موقت بوقت خاص بود، از اول دارای «آمد» بود، و دلیل نسخ «آمد» این حکم را بیان می کند.

وقتی که معنای نسخ این شد، شما که می خواهید استصحاب عدم نسخ را جاری بکنید باید شک در نسخ و عدم نسخ داشته باشید؛ مجرای استصحاب عدم نسخ، شک در نسخ و عدم نسخ است. ما سؤال می کنیم شما چطور نسخ می کنید؟ حقیقت شک شما در

نسخ به چه برمی گردد؟ شما وقتی شك می کنید فلان حکم نسخ شده یا نه؟ این «عباره اخری» از چیست؟ این عبارت اخری این است که شما احتمال می دهید که آن حکم قبلی منحصر به یک افرادی بود که در همان زمان تحقق داشته است، در همان زمان وجود داشته اند، حکم اختصاص به عنوانی داشت که آن عنوان دیگر باقی نیست. و الا اگر شما یقین دارید که حکم روی «یا ایها الذین آمنوا» رفته، و معتقدید که خطابات مشافهه هم عمومیت دارد، پس چطور شما شك در نسخ می کنید؟ شك در نسخ باید یک منشأ عقلایی داشته باشد، همینطور که انسان نشسته، نمی تواند بگوید: من شك در نسخ می کنم، این باید منشأی داشته باشد. ملاک باید داشته باشد، منشأ شك شما در نسخ چیست؟ غیر از این معنا آیا چیزی شما تصور می کنید؟

اختصاص یا عدم اختصاص حکم به حاضرین

شما اینطور تصور می کنید که امکان دارد این حکم مثلاً اختصاص داشته باشد به آنهایی که محضر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را درک کرده اند، و اگر حکم اختصاص به آنها داشته باشد، لا محاله دیگر عمل تمام شده است و دیگر این حکم باقی نیست. اگر این احتمال برای شما هست، و روی شك در نسخ یک چنین جهتی برای شما مطرح است، پس شما کی یقین به ثبوت حکم برای خودتان دارید که استصحاب بکنید؟ استصحاب حالت سابقه متیقنه لازم دارد. یک وقت حکم برای شما ثابت بوده و الان شك می کنید که برای شما ثابت است یا نه؟ استصحاب بقای آن را جاری می کنید. اما اگر شما اصلاً احتمال می دهید که نحوه ثبوت حکم و نحوه جعل حکم طوری است که از اول شما را نمی گرفته، و یک عنوانی همراهش بود که آن عنوان منتفی شده است، آن عنوان خواه ناخواه از بین رفته، شما این معنا را هم احتمال بدهید، کفایت می کند، که الان شك شما در رابطه با حکم، شك در بقا نباشد، بلکه شك در اصل ثبوت حکم است، شك در اصل تعلق و توجه حکم به شما است. و با شك در اصل ثبوت حکم شما دیگر چه معنا دارد که استصحاب را جاری کنید؟ چه وجهی برای جریان استصحاب است؟ شما اول یقین به ثبوت حکم درباره خودتان داشته باشید، بعد هم شك در بقا بکنید، آن وقت استصحاب بقای حکم را به عنوان استصحاب عم نسخ جاری بکنید.

ایشان می فرماید: در شرایع سابقه هم مسأله به همین کیفیت است. درست است که

احکامی که در شرایع سابقه بار شده بنحو قضیه حقیقه است نه بنحو قضیه خارجی، لکن چرا شما شک در نسخ می کنید؟ چرا شما شک در بقای آن احکام می کنید؟ شک شما بلحاظ این است که احتمال می دهید نحوه ثبوت آن احکام به نحوی باشد که از اول شما را شامل نشود، و دارای یک آمدی بوده است و مخصوص به عنوانی بوده است، که آن عنوان و آن آمد دیگر به این صورت تحقق ندارد. آن وقت شما در این رابطه دیگر یقین به ثبوت ندارید، وقتی که یقین به ثبوت نداشتید، شک در بقای آن هم نمی توانید داشته باشید، و چون شک در بقا ندارید لذا «لا تنقض الیقین بالشک» نمی تواند جاری بشود.

پس ایشان می فرماید: استصحاب عدم نسخ، چه درباره شرایع سابقه و چه در رابطه با احکام شریعت خودمان «مما لا اساس له» بلکه باید مسائل را از راههای دیگری انسان بدست بیاورد، یا از اطلاق و عموم دلیل حکم استفاده بکند، یا از این روایت معروفه «حلال محمد (صلی الله علیه و آله) حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» استفاده بکند. اما از راه استصحاب نمی شود چیزی را استفاده کرد. درباره شرایع سابقه تقریباً بیان ایشان و بیان سیدنا الاستاذ الاعظم الامام، تقریباً به یک چیز برمی گردد، ولو اینکه تعبیراتشان مختلف است، نتیجه هر دو قول این است که در آنجا ما حق استصحاب نداریم.

(سؤال... و پاسخ استاد): نتیجه یکی است، تعبیراتشان فرق می کند. افراد خارجی نیست، نسخ است. «و علی الذین هادوا» نسخ آن، یک چنین عنوانی در کلام ایشان مطرح است، ولو بنحو قضیه حقیقه است.

در «و علی الذین هادوا» هم سیدنا الاستاذ می فرمودند که قضیه، قضیه حقیقه است، اما معنای قضیه حقیقه این نیست که از محدوده عنوانش خارج بشود. اگر ما گفتیم:

«يجب علی کل مستطیع یا يجب علی المستطیع الحج» بطور قضیه حقیقه، معنای قضیه حقیقه این نیست که ما از دایره مستطیع هم خارج شویم، در همین دایره مستطیع باید قضیه حقیقه را مطرح کنیم، نه اینکه بگوییم لازمه قضیه حقیقه این است که غیر مستطیع را هم بگیرد، در این جهت فرقی نمی کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): فرد خاص را توجه ندارد، ولی عنوان که مطرح است، ولو این که لازمه آن عنوان این است که دیگر مسلمانها مشمول حکم نباشند. وقتی که فرمود:

«وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ» این مسلمانها را شامل نمی شود، اما این عدم شمول، ربطی به قضیه حقیقه بودن آن ندارد، اینها دو مطلب است، دو حساب است.

(سؤال... و پاسخ استاد): جایی را فرض کنید که محل شك باشد، و الا «کتب علیکم الصیام کما کتب» که خود آیه صیام را واجب می کند. یک جایی را شما مطرح بکنید که شك در بقای حکم داشته باشید و الا یک جایی که خود دلیل لفظی به صراحت یا به اطلاق، یا به عموم مسأله را برای شما مطرح می کند که محل بحث نیست، جایی را شما پیدا بکنید که شك در بقای حکم داشته باشید، و بفرموده استاد حکم هم روی یک عنوانی بار شده باشد، نه صرف احتمال، احراز کرده باشیم که آن عنوان شامل حال ما هم هست.

ردّ کلام بعضی الاعلام و دلیل بر جریان استصحاب عدم نسخ

این بیان ها در استصحاب شرایع سابقه تقریباً «قریب المخرج» و نزدیک بهم است، و نتیجه هر دو عدم جریان است. اما در استصحاب عدم نسخ که از کلام بعضی الاعلام استفاده شد که در شرع ما هم هیچ سابقه ای ندارد، هیچ اساسی ندارد، و ما نمی توانیم یک چیزی را بنام استصحاب عدم نسخ مطرح کنیم. آیا نمی شود کسی به ایشان اشکال بکند و بگوید: ما چنین مسأله ای را فرض می کنیم، کما این که شیخ در رابطه با اصل مسأله یک چنین فرضی کرده است، ما شخصی را در عهد خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، فرض می کنیم که تا مدتی یک حکمی در مورد او بود و انجام می داد، بعد احتمال می دهد که این حکم نسخ شده باشد، چه اشکالی برای آن آدم هست که استصحاب عدم نسخ را جاری بکند؟ نسخ که «فی زمن الرسول» امکان داشت، مثلاً یک کسی از همان اول مسلمان بود، احکام اسلام را عمل می کرد، حالا از شهر مدینه دور شده و مسافرتی برای او پیش آمده، در آنجا احتمال داد که فلان حکم به اعتبار انتهای (آمدش) نسخ شده باشد، آیا این آدم اگر بخواهد استصحاب عدم نسخ را جاری بکند چه مانعی برای او در برای جریان استصحاب تصور می کنید؟ شما می گوئید: یقین به ثبوت حکم درباره خودش ندارد؟ بلا اشکال دارد. می گوئید: شك در بقا و نسخ و عدم نسخ ندارد؟ این بلا اشکال دارد.

محل و شرایط جریان استصحاب عدم نسخ

به عبارت روشنتر اصلاً ما استصحاب عدم نسخ را وقتی که در رابطه با شرع خودمان مطرح می کنیم، این استصحاب عدم نسخ را برای چه کسی و برای چه می خواهیم استفاده کنیم؟ یعنی یک حکمی در زمان رسول خدا بود، بعد ما شك می کنیم که این حکم نسخ

شد یا نسخ نشد، استصحاب عدم نسخ را جاری می‌کنیم، و خود ما استفاده حکم بکنیم، آیا منظور از استصحاب عدم نسخ یک چنین چیزی است؟ که اصل ثبوت یک حکمی در زمان رسول خدا بوده، و ما شک داریم که این حکم به اعتبار آمدی که امکان داشته برای آن تصور بشود، آیا این حکم نسخ شده یا نه؟

اگر ما دلیل این حکم را ملاحظه کردیم، دیدیم دلیلش یک آیه قرآن است، آیه قرآن هم حکم را روی «الَّذِينَ آمَنُوا» برده است، و ما نمی‌دانیم که این حکم نسخ شد یا نشد؟ چه مانعی از استصحاب نسخ در اینجا می‌توانیم تصور بکنیم؛ تا چه برسد به آن کسی که در زمان حیات خود رسول الله بوده و بعد به علت بعد از مدینه و محضر رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، شک در بقای یک حکمی می‌کند، و فکر می‌کند که آیا این حکم نسخ شد یا نسخ نشد، در این صورت آیا غیر از مسأله استصحاب عدم نسخ چیزی دیگری می‌تواند ملجأ و مرجع او قرار بگیرد؟ اگر ما استصحاب عدم نسخ را بطور کلی از بین بردیم، و گفتیم: هیچ اساسی برای او در شرع ما وجود ندارد؛ این چنین کسی که در زمان خود رسول الله وجود دارد، و بعد مسافرت طولانی برایش پیش می‌آید، از چه راهی می‌تواند بقای حکم را ثابت بکند؟ آیا راه دیگری غیر از استصحاب عدم نسخ دارد؟ به عبارت روشتر ما نمی‌توانیم این معنایی را که ایشان فرمودند، بپذیریم، که همیشه شک در نسخ در رابطه با اصل ثبوت حکم است، و ما هیچگاه شک در بقا نداریم که استصحاب بقای حکم و عدم نسخ بکنیم، این حرف به این صورت قابل قبول نیست.

(سؤال... و پاسخ استاد): به معنای چه باشد، بداء! مستبعد است، بداء محال است.

عرض کردم من مثال روشنی برای شما زدم که دیگر جا برای این اشکال نباشد، مسلمانی چند سالی در مدینه بود، احکام را از رسول خدا فراگرفت، حالا یک مسافرتی یک ساله برای او پیش آمده است، در این سفر دسترسی ندارد، نمی‌داند که فلان حکم آیا نسخ شد یا نشد؟ به علت دوری و اینکه الان اطلاعی ندارد، احتمال می‌دهد که این حکم نسخ شده باشد، چه چیزی احتمال را از بین می‌برد؟ حالا دلیلی ندارد، می‌گوییم آیه قرآن اصل ثبوت حکم را می‌گوید، منافات ندارد که نسخ شده باشد، چرا منشأ اثر است؟ آیه اصل ثبوت حکم را دلالت می‌کند، پس اگر اینطور است شما از راه دیگر وارد بشوید، شما بگویید استصحاب «دلیل حیث لا دلیل» و حیث این که اطلاق وجود دارد، شک در بقا نداریم، این که یک بحث دیگری شد، اصلاً از محل بحث خارج است. محل بحث در

باب استصحاب و همینطور سایر اصول عملیه آنجایی است که دلیل بطور کلی خاموش است، دلیل هیچ بیانی ندارد، «لا اثباتا و لا نفیاً» و الا اگر دلیل بیان داشته باشد ولو بیانش بالاطلاق باشد، چه اثباتا و چه نفیاً که جای استصحاب نیست.

این که ما مسأله را در رابطه با استصحاب مطرح می کنیم، یعنی این معنا را مفروغ عنه گرفتیم که دست ما از دلیل لفظی کوتاه است، آیه ای هم اگر آمد و حکم را بیان کرد، بنحوی نیست که شما بتوانید از نظر زمان به اطلاقش تمسک کنید، فرض کنید از نظر زمان ابهام و اجمال دارد، اصل حکم را دلالت کرد، حالا این مسلمان دور از مدینه شک می کند که آیا این حکم الهی تا مادامی که در مدینه بود مورد عمل او بود، الان که دیگر از مدینه چند ماه است، خارج شده آیا مورد عمل است؟

معنای حقیقی نسخ

ما در معنای نسخ مناقشه ای نداریم «النسخ فی الحقیقه دفع لا-رفع، النسخ عباره عن انتهاء أمد الحكم، لانه رفع لاستمرار الحكم» همه اینها درست. اما سؤال این است که آدمی که الان شک می کند که آیا این حکمی که در مدینه مورد عمل بود، به قوت خودش باقی است یا به قوت خودش باقی نیست؟ احتمال می دهد که دلیل ناسخی برای او پیش آمده باشد، و دلیل جدیدی آمده باشد، و آمد او را بیان کرده باشد، ملجأ و مرجع این آدم در این شرایط به نظر شما چیست؟ غیر از استصحاب عدم نسخ چیزی دیگری است؟

وقتی شما می گوئید: استصحاب عدم نسخ «مما لا اساس له» یعنی این حتی یک مصداق هم ندارد، حتی یک مورد هم نمی توانیم برای استصحاب عدم نسخ در شریعت خودمان تصور کنیم. آیا در این مورد شما قبول دارید که هیچ ملجأ و مرجعی غیر از استصحاب عدم نسخ وجود ندارد؟ این بیچاره در این شرایط چه کند؟ به چه دلیلی تمسک بکند؟ به چه ملجأی پناه ببرد؟ آیا ملجأی غیر از «لا تنقض الیقین بالشک و استصحاب عدم نسخ» می توانید برای او تصور کنید یا نمی توانید تصور بکنید؟

(سؤال... و پاسخ استاد): بعض الاعلام نمی فرماید که دلیل لفظی جلوی استصحاب عدم نسخ را می گیرد، ایشان می گوید: استصحاب عدم نسخ یقین به ثبوت و شک در بقا لازم دارد، شما یقین به ثبوت و شک در بقا تحویل من بده، آن وقت من حکم می کنم به اینکه استصحاب عدم نسخ جاری است.

پس مناقشه و اشکال ایشان در رابطه با عدم تمامیت ارکان استصحاب است، نه اینکه در رابطه با این است که ما دلیل لفظی داریم و هر کجا دلیل لفظی باشد نوبت به استصحاب اصل براءت و اصول عملیه ای دیگر نمی رسد. ما با ایشان در اینجا بحث داریم، پس این فرض را که یک اطلاق عمومی در کار است، کنار بگذارید، من دارم این فرض را برای شما مطرح می کنم که چنین مسلمانی در چنین شرایطی اگر احتمال داد که فلان حکم که تا یک ماه پیش بود آیا ناسخی برای او آمد یا ناسخی برای او نیامد، آیا جز استصحاب عدم نسخ، چاره و مرجع و ملجأی برای او وجود دارد یا ندارد؟

پیدا است که استصحاب عدم نسخ جریان پیدا می کند، و او به اتکای استصحاب عدم نسخ همان حکمی را که در مدینه مورد عمل و اجرا قرار می داد، الان هم همان را مورد عمل و اجرا قرار می داد. شما بگویید: این آدم شک در نسخ ندارد، می گوییم: دارد.

بگویید: معنای نسخ انتهای آمد حکم است، می گوییم: این شخص هم شک در همین معنا دارد. بگویید این آدم یقین به ثبوت حکم درباره خودش نداشته، می گوییم: چرا یقین به ثبوت حکم درباره خودش داشته، مدتی هم عامل به این قانون و مجری این حکم بوده و الان بواسطه دوری شک می کند در این که آیا نسخی تحقق پیدا کرد یا نکرد؟ چرا نتواند استصحاب عدم نسخ را جاری بکند؟ پس این که ما بصورت کلی بگوییم: اصلاً ما استصحابی بنام استصحاب عدم نسخ نمی توانیم داشته باشیم، و باید دور این را قلم گرفت، مسأله به این صورت نیست. پس برای آن طرف مصداقی وجود پیدا کرد.

اما درباره زمان خودمان عرض کردم شما مسأله را به این صورت مطرح کنید، فرض کنید که یک حکمی مفاد آیه قرآنی است، آیه قرآنی هم روی عنوان «الَّذِينَ آمَنُوا» حکم را بار کرد، نه «الَّذِينَ آمَنُوا الْحَاضِرِينَ فِي مَحْضَرِ الرَّسُولِ، الْمَدْرِكِينَ لِمَحْضَرِ الرَّسُولِ»، حکم روی «الَّذِينَ آمَنُوا» است، لکن در عین حال ما احتمال می دهیم که این حکم ولو این که از نظر دلیل، تصریحی به توقیت آن نشده است، و تصریحی به اینکه این حکم دارای آمدی است، نشده است، و در حقیقت این دلیل از این نظر ابهام و اجمال دارد، و در نتیجه احتمال می دهیم که این حکم در زمان خود رسول الله نسخ شده باشد، اینجا اگر ما استصحاب عدم نسخ را جاری کنیم چه اشکالی بر این استصحاب است و می تواند این

استصحاب را از دست ما بگیرد؟ برای اینکه عنوانی که برحسب آیه یا روایت روی آن حکم بار شده است «الذین آمنوا» است. و «الذین آمنوا» هم بقول شما قضیه حقیقه است، و افراد محققه و مقدره الوجود هر دو را شامل می شود. لکن در عین حال ما احتمال می دهیم که این آمد داشته باشد، احتمال می دهیم که محدود به حد خاص باشد.

آن چیزی که موجب اصل اشکال و اصل شبهه ایشان شده این است که ایشان احتمال نسخ را مساوق با این معنا قرار داده است که حکم روی یک عنوانی آمد، و برای آن عنوان دیگر قابلیت بقا تصور نمی شود.

(سؤال... و پاسخ استاد): نه؛ این معنایش این نیست اگر یک حکمی ده سال در زمان رسول خدا مورد عمل باشد، و بعد نسخ بشود با اینکه حکم روی «الذین آمنوا» است، لکن به لحاظ یک مصالح و جهاتی که در خود حکم وجود دارد، این محدودیت به ده سال داشت، محدودیت به پنج سال داشت. اگر ما شک در این محدودیت کنیم، اگر شک در موقت بودن و آمد داشتن کنیم، چه مانعی دارد که ما استصحاب عدم نسخ را حتی برای خودمان جاری کنیم و «فی عصرنا هذا» از استصحاب عدم نسخ استفاده کنیم؟

لذا این معنا بنظر نمی رسد که شبهه ایشان را درباره استصحاب عدم نسخ در شرع خودمان بتوانیم مورد مناقشه قرار بدهیم، بلکه همانطوری که بزرگان، مثل مرحوم شیخ و مرحوم آخوند و محققین دیگر استصحاب عدم نسخ را در شرع خودمان یکی از مسلمیات و امور مفروغ عنه قرار داده اند، ظاهر این است که در شرع خودمان به همین نحوه و استصحاب عدم نسخ «فی شرعنا» مانعی ندارد، ولو اینکه نسبت به شرایع سابقه به همان کیفیتی که ذکر شد، محل اشکال است.

پرسش:

۱ - اشکال بعضی الاعلام به جریان استصحاب در همه شرایع چیست؟

۲ - آیا حکم تنها به حاضرین اختصاص دارد؟

۳ - رد کلام بعضی الاعلام و دلیل بر جریان استصحاب عدم نسخ چیست؟

۴ - محل و شرایط جریان استصحاب عدم نسخ را ذکر کنید.

۵ - معنای نسخ در بیان استاد چیست؟

۶ - چه اشکالی به عدم تمامیت ارکان استصحاب وارد شده است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشکالات در استصحاب عدم نسخ

در استصحاب عدم نسخ به عنوان کلی، دو اشکال وجود دارد: یک اشکال مشترک بود بین استصحاب عدم نسخ در شرایع سابقه و همین طور استصحاب عدم نسخ «فی شریعتنا». اما اشکال دوم؛ اختصاص به استصحاب عدم نسخ راجع به شرایع سابقه دارد، این اشکال هم تقریبا به دو صورت ذکر می شود: یک صورت در کلام مرحوم محقق خراسانی مورد اشاره و جواب واقع شده است و یک تقریب هم در کلام مرحوم محقق نائینی برای این اشکال ذکر کرده اند و خود ایشان هم روی این اشکال تکیه کرده اند.

اول بیان مرحوم محقق نائینی را عرض می کنیم، که عبارت از این معنا است، ایشان می فرمایند: شریعت لاحق در مقایسه با شریعت سابقه، آیا از نظر ناسخیت، عنوان ناسخیت کلیه دارد، یا عنوان ناسخیت فی الجملة است؟ ما می دانیم که شرع اسلام ناسخ شرایع سابقه است اما معنای این نسخ چیست؟ و معنای ناسخیت چیست؟ آیا معنای

ناسخیت این است که جمیع احکامی که در شرع اسلام ثابت است، مغایر با جمیع احکامی است که در شرایع سابقه ثابت بوده است که اگر در شرع ما، حتی «شرب الماء» مباح باشد، معذک بگوییم: نه، لابد در شرایع سابقه، اباحه ای برای «شرب الماء» وجود نداشته است، آیا این معنای ناسخیت است؟ این ظاهرا مسأله ای است که احدی نمی تواند ادعای این را بکند که شریعت لاحق به نام اسلام از نظر جمیع احکام و قوانین، مغایر با شرایع سابقه و مخالف با شرایع سابقه است، معنای ناسخیت «بالکلیه» نیست.

مراد از ناسخیت بالکلیه

پس معنای ناسخیت بالکلیه چیست؟ معنای ناسخیت این است که هر شریعتی که تأسیس می شود و تحقق پیدا می کند، برای خودش جعل قانون دارد، دیگر کاری ندارد که شریعت سابقه موافق با این شریعت است و یا مخالف است، ممکن است در شرایع سابقه عین همین قانون وجود داشته باشد لکن این شرع لاحق که می آید و این شریعت لاحق که تحقق پیدا می کند، می گوید: من خودم «تأسیسا و جعلاً بالجعل المستقل» روی تمام موضوعات و افعال، حکم جعل می کنم، اگر می بیند که «شرب الماء» در شرایع سابقه مباح بوده است، مانعی ندارد لکن من خودم هم یک اباحه مستقل روی «شرب الماء» جعل می کنم، به معنای اینکه بقای اباحه «شرب الماء» در این شرع، در شرایع سابقه نیست بلکه خودش یک حکم مستقل تأسیسی مجعول به جعل مستقل در همین شریعت فعلیه است.

پس اگر ما این معنا را قائل شدیم که معنای منسوخیت یک شریعت و ناسخیت یک شریعت، معنایش منسوخیت و ناسخیت «بالکلیه» است، منتها معنای ناسخیت بالکلیه و منسوخیت بالکلیه مغایرت بالکلیه نیست، در عین اینکه مغایرت بالکلیه ندارد، چه بسا در کثیری از احکام اشتراک داشته باشد و در کثیری از قوانین موافقت «بین الشریعتین» وجود داشته باشد لکن در عین حال در همان موارد از احکام موافق هم باز عنوان نسخ معتبر است، عنوان ناسخیت و منسوخیت مطرح است، برای اینکه اگر موافقت هم باشد، عنوان ابقا ندارد، عنوان امضا ندارد بلکه عنوان جعل مستقل «من ناحیه الشارع بلحاظ هذا الشریعه اللاحقه» است.

اگر ما در نسخ این معنا را ملتزم بشویم، محقق نائینی می فرماید: روی این مبنا، دیگر

پرواضح است که شما استصحاب عدم نسخ را نسبت به شریعت سابقه، درباره هیچ حکمی از احکام نمی توانید جاری بکنید. چرا؟ برای اینکه شما یقین دارید به اینکه همه احکام، نسخ شده است، یقین دارید که نسخ بالکلیه تحقق پیدا کرده است و با علم به نسخ بالکلیه، دیگر مجال برای استصحاب عدم نسخ باقی نمی ماند. اگر این مسأله را ملتمز بشویم، روی این فرض، عدم جریان استصحاب عدم نسخ روشن است، اگر بگویید: نه، ما می گوییم: یک شریعت لاحقیه ای که می آید، یک قسمت از احکام شریعت قبلی را نسخ می کند، عنوانش ناسخیت فی الجمله است، عنوان شریعت قبلی، منسوخیت «فی الجمله و بالجمله» است، نه منسوخیت بالکلیه که نتیجه این حرف این می شود که احکامی که شریعت لاحقیه مغایرت دارد با احکام شریعت سابقه، در احکام مغایر، نسخ تحقق دارد. اما آنهایی که مغایرت ندارد، شریعت لاحقیه همان ها را ابقا و امضا کرده است، نه اینکه یک جعل مستقلی و یا انشای مستقلی در رابطه با احکام موافقه داشته باشد.

اشکال مرحوم نائینی (ره) در استصحاب عدم نسخ با شک در نسخ

اگر معنای ناسخیت شریعت لاحقیه این طور شد، مرحوم محقق نائینی می فرماید: باز هم شما نمی توانید استصحاب عدم نسخ را جاری بکنید. چرا؟ در این صورت چه اشکالی هست؟ اگر یک حکمی را شک کردیم که نسخ شده است یا نشده است، چه مانعی دارد که ما استصحاب عدم نسخ را جاری بکنیم؟ ایشان می فرماید: مانعش این است: شما باید احراز کنید که شریعت لاحقیه ابقای آن حکم را امضا کرده است، باید امضای ابقا را شما احراز کرده باشید، این امضای ابقا را شما از کجا به دست می آورید؟ آیا از راه استصحاب عدم نسخ می خواهید به دست بیاورید؟ استصحاب عدم نسخ برای اثبات امضا، عنوان اصل مثبت پیدا می کند؛ یعنی لازمه عقلیه او است، لازمه غیر مترتب بر این استصحاب است که شما استصحاب عدم نسخ را جاری بکنید و از راه استصحاب عدم نسخ، امضای شارع را به دست بیاورید و تا زمانی که احراز امضای شارع را نکنید، شما نمی توانید با آن حکمی که در شریعت سابقه بوده است، در این شریعت ترتیب اثر بدهید؟ لذا ایشان می فرماید: استصحاب عدم نسخ، چه با فرض ناسخیت و منسوخیت بالکلیه و چه در فرض ناسخیت و منسوخیت فی الجمله، در هیچ یک از این دو صورت

نمی تواند جریان پیدا بکند.

لکن چیزی که می توان در مقابل بیان ایشان مطرح کرد، این معنا است که آن احتمال اول را که خیلی بعید است کسی این معنا را ملتزم بشود، اگر «شرب الماء» در شریعت سابقه مباح است، چه ضرورتی دارد که شرع لاحق هم که «شرب الماء» در آن مباح است، بساط جعل قانون در رابطه با اباحه «شرب الماء» داشته باشد، مگر این قوانین، قوانینی نیست که منشأ الهی دارد؛ یعنی مقنن آن مختلف نیست، مقنن آن متعدد نیست، مقنن واحد است، با اینکه مقنن واحد است، می خواهد بگوید: «شرب الماء» همان طوری که سابق مباح بوده است، الان هم مباح است. آیا باید قانون مستقلی جعل اباحه بکند برای «شرب الماء»، به لحاظ اینکه این یک شریعت جدید است، باید تمام احکامش از نو جعل بشود، پیدا است که مسأله به این صورت نیست و این صرف یک احتمالی در این باب نمی تواند بیشتر مطرح باشد.

واقع مسأله همان نحو دوم است که شریعت لاحق اگر قانونی مغایر با شریعت سابقه داشته باشد، در آنجا نیاز به جعل قانون دارد، در آنجا نیاز به این دارد که یک حکمی مستقلاً جعل بکند اما چیزهایی که بین این شریعت و شریعت قبلی مشترک است، مثل اباحه «شرب الماء» معنا ندارد که این شریعت مستقلاً جعل قانون روی آن بکند. پس در احکام مخالف و مغایر، عنوان ناسخیت محفوظ است اما در احکام غیر مخالفه و غیر مغایره، هیچ گونه عنوان ناسخیت و منسوخیت مطرح نیست.

اشکال شما این بود: شما که استصحاب عدم نسخ می کنید، این استصحاب عدم نسخ از نظر اثبات امضای شرع و شریعت لاحق اصل مثبت می شود. می گوئیم: ما استصحاب عدم نسخ می کنیم، این استصحاب عدم نسخ را از کجا ما آوردیم؟ آیا از توی جیب خودمان این استصحاب عدم نسخ را بیرون می آوریم و یا اینکه شارع گفته است که «لا تنقض الیقین بالشک»؟ پشتوانه و دلیل این استصحاب، «لا تنقض الیقین بالشک» است؛ یعنی در حقیقت خود شارع به ما می گوید که استصحاب عدم نسخ بکن. وقتی که خود شارع می گوید: استصحاب بکن، نفس این، امضا است، نه اینکه لازمه این امضا است و اگر بخواهد استصحاب، آن را اثبات بکند به عنوان اصل مثبت مطرح می شود، نفس این، امضا است؛ یعنی مثل این می ماند که اگر ما بخواهیم یک لسانی را روی این استصحاب در ما نحن فیه بدهیم، اگر شارع این جوری ذکر کرده بود، و بیان شارع این

طور بود، گفت: ایها المسلم «إذا شككت في بقاء حكم من احكام الشريعة السابقة، فاحكم ببقاء ذلك الحكم»، اگر شارع چنین حرفی می زد، باز می گفتید: ما نمی دانیم که شارع امضا کرده است یا نه؟ این معنای امضا نیست، معنای مطابقی آن، امضای آن حکم است، نفس همین عبارت معنایش امضای این حکم است، و «لا تنقض اليقين بالشك» فقط اشکالش این است که به نحو عموم، دلالت بر این معنا می کند.

چه فرق می کند که شارع به یک دلیل خاصی در ما نحن فيه بگوید: «إذا شككت في حكم من الاحكام السابقة فابن على بقاءه»، یا یک دلیلی به صورت عموم و به عنوان «لا- تنقض اليقين بالشك» حکم بکند به لزوم بنای بر حالت سابقه نسبت به جمیع موارد؟ فقط فرقتان عام بودن و خصوصی صحبت کردن است و این هم که فرقی در مسأله ایجاد نمی کند، اگر به لسان خاص این معنا را مطرح می کرد، شما از آن استفاده امضا می کردید امّا حالا- که به لسان عام و به لسان «لا تنقض اليقين بالشك» این معنا را مطرح کرده است، آیا ما استفاده امضا نکنیم؟ بگوییم: نه، عنوان استصحاب عدم نسخ نسبت به امضا و استفاده امضا، عنوان مثبت است و از اصول مثبت است. لذا ظاهرش این است که این بیان دوم مرحوم محقق نائینی تمام نیست و اگر ما نسخ را به معنای ناسخیت «فی الجملة» معنا کردیم، دیگر مانعی از جریان استصحاب عدم نسخ وجود ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): چه کسی می گوید که تعبد بکن؟ چه کسی شما را متعبد می کند؟ وقتی که خود شارع شما را متعبد به بقاء مثلا- وجوب فلان چیزی که در زمان سابق واجب بوده است، کرد، می گوید: من تو را به بقای این وجود متعبد می کنم، نفس همین متعبد کردن، امضا است. نه اینکه لازمه اش، امضا باشد. نفس همین امضا است. اگر یک چیزی در شریعت سابقه واجب بود و حالا- شك در بقای وجوبش کردید و شارع گفت: من تو را متعبد می کنم «ببقاء ذاك الوجوب في هذه الشريعة».

(سؤال... و پاسخ استاد): مگر در استصحاب شما تردید دارید؟ یعنی «لا تنقض اليقين بالشك» را با تردید پیاده می کنید، یا «لا تنقض» را احراز کردید و پیاده می کنید؟ شما در اجرای استصحاب دیگر تردید ندارید، شما احراز کردید وجود «لا تنقض» را در اینجا و خود وجود «لا تنقض» در اینجا امضا است، نه اینکه لازمه اش امضا باشد، پس شما امضا را در اینجا احراز کردید، به لحاظ نفس جریان استصحاب در اینجا.

(سؤال... و پاسخ استاد): استصحاب تعبد به بقا است، خود تعبد به بقا عین امضا

است، پس امضا را احراز کردیم، دیگر اینجا کسری ندارد که ما بخواهیم واسطه درست بکنیم و لازم درست بکنید، وقتی که خود مولا می گوید: من به تو می گویم: حکم به بقا «وجوب فی شرعی» بکن، دیگر چه حالت انتظاری شما دارید؟ خودش دارد «لا تنقض الیقین بالشک» را مطرح می کند، به نظر نمی آید که اصل، مثبت باشد بلکه استصحاب عدم نسخ، روی این فرض جاری می شود.

(سؤال... و پاسخ استاد): شارع نمی گوید: شما متعبد به بقای موضوع هستید، در استصحاب موضوعات، شما را متعبد به بقای حکم موضوع می کند، نه متعبد به بقای موضوع، در باب مثبتات همین مسأله مطرح می شود.

اینجا یک تقریب دیگری هم درباره ناسخیت مطرح است و آن این است که کسی این طور اشکال بکند، بگوید: شما استصحاب عدم نسخ را نمی توانید جاری بکنید، چرا؟ نه برای اینکه ناسخیت و منسوخیت بالکلیه تحقق دارد؟ نه، بلکه برای این جهت که شما بعد از آن که یک شریعتی منسوخ شد، علم اجمالی پیدا می کنید به اینکه یک قسمت از احکام شریعت سابقه نسخ شده است و با وجود علم اجمالی، استصحاب عدم نسخ جاری نیست برای اینکه در اطراف علم اجمالی، کسی حق ندارد اصول عملیه جاری بکند. شما علم اجمالی به نسخ دارید، می خواهید استصحاب عدم نسخ را جاری بکنید، روی هیچ مبنایی چنین استصحابی در اطراف علم اجمالی، نمی تواند جریان پیدا بکند.

شما می دانید در اینجا دو تا مبنا وجود دارد و ما آن ها را در علم اجمالی مطرح کردیم:

یک مبنا این بود که جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی مستلزم تناقض در خود ادله اصول است. مبنای دیگر این بود که جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی مستلزم مخالفت عملیه با علم اجمالی است.

اشکال استصحاب عدم نسخ با وجود علم اجمالی

حالا در ما نحن فیه روی هر دو مبنا، این استصحاب نمی تواند جریان پیدا بکند، بعد از اینکه شما در بعضی از احکام علم اجمالی به نسخ دارید و می دانید مثلاً صد حکم از شریعت سابقه نسخ شده است و احتمال می دهید که این موردی را هم که می خواهید استصحاب عدم نسخ جاری بکنید که یکی از این موارد صد گانه باشد، با وجود علم اجمالی چه طور شما استصحاب عدم نسخ را جاری می کنید؟ این هم یک مشکله ای در

اینجا است که مرحوم آخوند هم اشاره به این اشکال کرده اند و در مقام جواب از این اشکال برآمده اند.

جوابشان این است که اصلاً شما خارج از فرض صحبت می کنید، چرا؟ برای این که شما علم دارید که مثلاً صدتا از این احکام شریعت سابقه نسخ نشده است، محل بحث ما آن جایی است که این صدتا را پیدا کردید، این صدتا را یافتید، حالا نوبت به صد و یکمی رسیده است و شما شک می کنید که آیا نسخ تحقق پیدا کرده است یا نکرده؟ ما که می گوئیم: استصحاب عدم نسخ در این صد و یکمی جاری است.

به عبارت علمی، محل بحث ما در استصحاب عدم نسخ جایی است که علم اجمالی شما انحلال پیدا کرده باشد؛ یعنی معلوم بالاجمال را، از نظر نسخ در خارج به دست آورده باشید، بعد از آنی که آنها را به دست آوردید، اگر از شما پرسند که شما علم اجمالی به نسخ دارید؟ می گوئید: نه. تا قبل از آنی که آن صدتا را به دست بیاورید، می گفتید: بله، علم اجمالی به نسخ داریم اما وقتی که صدتا حکم منسوخ پیدا شد، در مقابل شما گذاشته شد، از شما سؤال شد که بعد از صدتا، شما علم اجمالی به نسخ دارید؟ می گوئید: نه. اینجا ما می خواهیم استصحاب عدم نسخ را پیاده بکنیم، اینجا جایی است که رجوع به استصحاب عدم نسخ می شود که علم اجمالی شما با ظفر به مقدار معلوم بالاجمال انحلال پیدا می کند، مقدار معلوم بالاجمال شما صدتا است، صدتا در خارج تفحص می کنیم و نسخ پیدا می کنیم و با ظفر به مقدار معلوم بالاجمال، علم اجمالی شما انحلال پیدا کرد، بعد از آنی که انحلال پیدا کرد، جای شک در نسخ و استصحاب عدم نسخ است و الا آنها که می خواهند استصحاب عدم نسخ را جاری بکنند، نمی گویند: از همان روز اولی که شریعت لاحق پیدا شد، شما تمسک به استصحاب عدم نسخ بکنید، نظیر این اشکال و جواب آن در خیلی از موارد است. در مورد عام و خاص هم این اشکال است. مثلاً شما علم اجمالی دارید که کثیری از عمومات تخصیص خورده است، حالا یک عامی از مولا صادر شده است، آیا این حکم اجمالی مانع از این است که شما «باصاله العموم» تمسک بکنید، می گوئیم: نه، ما در خیلی از موارد برخورد به مخصصات کردیم و به اندازه معلوم بالاجمال، مخصص پیدا کردیم اما الان که با یک عامی برخورد می کنیم و شک در تخصیص آن داریم، در دائره علم اجمالی نمی آید، چون علم اجمالی به ورود تخصیص در خیلی از عمومات دارید،

پس حق ندارید «باصاله العموم» تمسک کنید.

اصلاً مسأله در آنجایی است که ما اول حساب علم اجمالی را کرده باشیم و علم اجمالی را از پا آورده باشیم و منحل کرده باشیم و بعد از آنی که علم اجمالی تصفیه شد، بعد سراغ «اصاله العموم» و استصحاب عدم نسخ و همین طور سایر اصولی که در این روابط است، برویم.

(سؤال... و پاسخ استاد): بحث هم همان جا است، جایی که استصحاب باشد، جای «اصاله البرائه» نیست، استصحاب با «اصاله البرائه» در این که شما می گوئید، مشترک است؛ یعنی اول باید کلک علم اجمالی را بکنیم، در مرحله بعد، بعضی جاها مجرای برائت است، بعضی از جاها مجرای استصحاب است، بعضی از جاها مجرای «اصاله العموم» است و هكذا.

پرسش:

۱ - اشکالات در استصحاب عدم نسخ را بیان کنید.

۲ - مراد از ناسخیت بالکلیه را توضیح دهید.

۳ - اشکال مرحوم نائینی (ره) در استصحاب عدم نسخ با شک در نسخ چیست؟

۴ - اشکال استصحاب عدم نسخ با وجود علم اجمالی را ذکر کنید.

۵ - جواب مرحوم آخوند (ره) از اشکال استصحاب عدم نسخ با وجود علم اجمالی چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم حجیت مثبتات اصول و حجیت مثبتات امارات

مشهور بین محققین از اصولیین این معنا است که مثبتات اصول - که از جمله اصول، استصحاب است - حجیت ندارد، اما مثبتات امارات، حجیت دارد. پس در مقام حجیت مشهور قائل به تفصیل هستند. «مثبتات الامارات حجه، و اما مثبتات الاصول لیس بحجه» لکن اختلافی که بین محققین و بین بزرگان هست در علت و دلیل این معنا است، که کدام دلیل فارق بین اصول و امارات است، و چه چیزی موجب این معنا شده که مابین اصول و امارات فرق قائل بشویم؟ میان مشهور در جهت فرق و علت فرق اختلاف هست.

ما قبل از آنکه وارد جهت فرق بشویم و نظرات مختلف را در این باب ملاحظه بکنیم، مقداری راجع به محل بحث و اینکه مقصود از این عبارت چیست؟ مثبتات اصول حجیت ندارد یعنی چه؟ مقصود از مثبت و مثبتات چیست؟ بحث می کنیم و به لحاظ اینکه در باب استصحاب بحث می کنیم، در ناحیه اصول استصحاب را مثال می زنیم.

محل بحث این است که یک وقت مستصحب ما در باب استصحاب یکی از موضوعات است مثل اینکه شما خمریت را استصحاب می کنید، حیات زید را استصحاب می کنید و امثال اینها که مستصحب شما عبارت از موضوع است. و گاهی مستصحب شما خود حکم است، که از آن تعبیر به استصحاب حکمی می کنید به لحاظ اینکه مستصحب «حکم من الاحکام الشرعیه». در جایی که مستصحب شما یک حکمی از احکام شرعیه باشد «لا تنقض الیقین بالشک» که در اینجا پیاده می شود مفاد «لا تنقض الیقین بالشک» آن طوری که عرف استفاده می کند و آن طوری که از مفاد دلیل استصحاب استفاده می شود. شما اگر شک کردید در اینکه نماز جمعه ای که مثلا در عصر حضور واجب بوده است، آیا در عصر غیبت هم وجوب دارد یا ندارد؟

ما فرض کردیم که استصحاب وجوب نماز جمعه جریان پیدا می کند، نقش لا تنقض در رابطه با وجوب نماز جمعه که الان مشکوک است، و در عصر غیبت مورد تردید است، این است که حکم می کند به «انّ صلاحه الجمعه فی عصر الغیبه واجب» بالوجوب الظاهری، یعنی یک حکمی مماثل با همان حکمی که استصحاب شده است، جعل می کند. منتهی این حکم، حکم ظاهری است. متیقن شما که وجوب نماز جمعه در عصر ظهور بوده، این کان حکما واقعیّا، امّا الان که به «لا تنقض الیقین بالشک» شما متمسک شدید و یک وجوبی برای نماز جمعه در عصر غیبت ثابت کردید، این وجوب، وجوب ظاهری است روی موضوع شک در بقای آن حکم واقعی این حکم جعل شده است. پس «لا تنقض الیقین بالشک» الان به عنوان یک حکم ظاهری وجوب نماز جمعه را برای شما تثبیت می کند، وقتی که وجوب ظاهری نماز جمعه درست شد، اولاً از نظر اثر شرعی دیگر ما نیاز به شیء دیگری نداریم. خود این وجوب حکم شرعی «ظاهر مستفاد من لا تنقض الیقین بالشک».

پس اثر همین مقدار است، لازم نیست که دنبال مسأله دیگری برویم، لازم نیست که اثر دیگری را ما دنبال بکنیم، نفس این خودش اثر شرعی و مورد للعمل. مبتلا به در مقام عمل است. لذا اگر هیچ چیز دیگری نبود الا نفس همین وجوب مستصحب که به استصحاب ثابت شده است، همین برای ما کافی بود. حالا اگر یک لوازم عقلی و یا یک آثار شرعی دیگری بر خود این وجوب نماز جمعه مترتب بود، آن آثار هم ترتب پیدا می کند.

اگر وجوب ظاهری نماز جمعه به استصحاب ثابت شد، آیا عقل حکم به وجوب اطاعت نمی کند؟ لزوم اطاعت که حکم عقلی و لازم عقلی این خودش ترتب پیدا می کند، برای خاطر اینکه موضوعش محقق شده است، موضوع حکم عقل بوجوب اطاعت، عبارت از وجوب شرعی است. حالا این وجوب شرعی واقعی باشد، همین نحو است، ظاهری هم باشد به همین کیفیت است. هرکجا که شارع بساط وجوب پهن بکند، دنبال آن عقل، حکم به لزوم اطاعت و وجوب اطاعت می کند. وجوب، وجوب واقعی باشد موضوع حکم عقل به لزوم اطاعت است، موضوع وجوب ظاهری باشد، آنهم موضوع برای حکم عقل به لزوم اطاعت است. لذا در اینجا که مستصحب یک حکمی از احکام شرعیه می باشد، شما با مشکلی مواجه نمی شوید. مثلاً در باب همین نماز جمعه اگر نذر کردید که اگر نماز جمعه وجوب داشته باشد، شما هر هفته در آن شرکت بکنید، بعد با کمک استصحاب وجوب نماز جمعه را ثابت کردید. آیا به دنبال این وجوبی که به استصحاب ثابت شده، آن نذر شما محقق نشده است؟ شما نذر کردید که اگر نماز جمعه واجب باشد، در نماز جمعه شرکت بکنید. هذا هو الاستصحاب که حکم کرد به اینکه نماز جمعه وجود دارد، پس به دنبال این وجوب، موضوع نذر شما هم تحقق پیدا می کند به طوری که اگر شما مخالفت کردید اینجا کفاره حث نذر و مخالفت نذر ترتب پیدا می کند پس در آنجائی که مستصحب ما خودش یک حکمی از احکام شرعیه باشد، آنجا با مشکلی مواجه نمی شویم. انما الاشکال در آنجائی است که مستصحب ما یک موضوع از موضوعاتی باشد که لا محاله باید آن موضوع در شریعت حکمی روی آن بار شده باشد. اگر مستصحب ما یک موضوعی باشد که هیچ حکمی بر آن بار نشده، پیدا است که معنا ندارد که در اینجا استصحاب جریان پیدا بکند.

(سؤال... و پاسخ استاد): جائی که مستصحب، حکم باشد، لوازم عقلیه ای که بر حکم مرتب است، لامحاله بار می شود. پس اگر شما استصحاب وجوب نماز جمعه کردید، بگوییم: عقل دیگر به لزوم اطاعت حکم نمی کند؟ برای اینکه لزوم اطاعت از لوازم و آثار عقلیه است. جائی که مستصحب حکم باشد، با هیچ مشکلی مواجه نمی شوید.

اشکال جریان استصحاب در موضوع بدون حکم

اشکال در آنجائی است که مستصحب شما یکی از موضوعاتی باشد که حکمی بر

این موضوع در شریعت بار شده، اگر موضوع فاقد حکم باشد که معنا ندارد استصحاب در آن جریان پیدا نکند. گرفتاری در این موضوع اینجا به این صورت پیدا می شود. شما استصحاب موضوع را جاری می کنید، این موضوع به لحاظ اینکه خودش مستقیماً و بلاواسطه در شرع موضوع برای یک اثر شرعی هست، استصحابی هم که در موضوع آن جریان پیدا می کند، معنای این استصحاب ترتب آن اثر شرعی است که بر این موضوع مستقیماً بار شده است. وقتی که شما استصحاب خمیرت این مایع را می کنید، می گوید:

کان هذا المایع در چند روز پیش خمر، و الاذن من شک دارم در این که خمیرت آن باقی است یا نه؟ استصحاب می کنید خمیرت را، لکن این استصحاب خمیرت به لحاظ آن اثر شرعی است که مستقیماً روی خمر بار شده است، و هو الحرمة. یعنی نتیجه استصحاب خمیرت، حرمت شرب این مایع مشکوک الخمریه است، حرمت ارتکاب این مایع مشکوک الخمریه است.

پس آن چه که در استصحاب موضوع بلا اشکال ترتب بر استصحاب موضوع پیدا می کند، و به تعبیر دیگر لاتنقض در همان جا هم که یک حکم ظاهری مماثل جعل می کند، عبارت از آن است که بدون هیچ واسطه و بدون هیچ حائلی مترتب بر موضوع شده است، شارع در لسان دلیل گفته: «الخمر حرام»، حرمت روی نفس خمر بدون اینکه هیچ واسطه ای در کار باشد، رفته است، شما استصحاب خمیرت را جاری می کنید، معنای استصحاب خمیرت این است که شارع می فرماید: حکم ظاهری که «هذا المایع المشکوک الخمریه حرام شربه، حرام ارتکابه بالحرمة الظاهریه». این مقدار در استصحاب موضوع قدر مسلم است و کمتر از این ما نمی توانیم در استصحاب موضوعات ملتزم بشویم. برای اینکه اگر بخواهیم استصحاب موضوع را بدون مسأله ترتب حکم، به معنای ابقای نفس موضوع بگیریم، با شارع به ما هو شارع ارتباطی پیدا نمی کند. معنا ندارد که معنای استصحاب خمیرت این باشد که شارع بگوید: «هذا خمر». اما اگر بگوییم: «حرام» بگوید: نه من حرام را نمی گویم، من «خمر» را می گویم. شارع به ما هو شارع معنا ندارد موضوع را به ما هو موضوع اثبات و نفی نکند. هر وقت که شارع دست به طرف یک موضوعی دراز می کند چه در مقام اثبات و چه در مقام نفی، این لامحاله باید در رابطه با آن حکمی باشد که بلاواسطه بر این موضوع مترتب است. اگر گفت: «هذا خمر» یعنی «هذا حرام» اگر فرمود: «هذا لیس بخمر»، معنایش این است که «هذا لیس بحرام». پس در

استصحاب موضوع این مقدارش که دیگر قدر مسلم است، و اگر از این مقدار بخواهیم صرف نظر بکنیم، معنایش این است که استصحاب موضوعی را به طور کلی منکر بشویم و بگوییم: استصحاب در موضوع جریان پیدا نمی کند.

جریان استصحاب با وجود اثر شرعی برای لازم عقلی

در مورد همین استصحاب موضوعی گاهی خود موضوع در عرض همان اثر شرعی است که بر آن بار شده است، که ما از آن اثر شرعی تعبیر به لازم شرعی می کنیم، در عرض لازم شرعی، یک لازم عقلی و یک لازم عادی دارد. جایی که لازم عقلی یا لازم عادی دارد، به لحاظ خود آن لازم عقلی یا لازم عادی معنا ندارد شارع دخالت داشته باشد. بحث در این است که اگر این لازم عقلی یک اثر شرعی داشته باشد، این لازم عادی یک اثر شرعی داشته باشد، وقتی که ما می خواهیم مسأله را بررسی بکنیم، ببینیم چند چیز داریم؟ یک موضوع داریم، که استصحاب در آن جریان پیدا می کند. این موضوع خودش بدون واسطه یک اثر شرعی دارد، آنهم ترتب پیدا می کند بلا اشکال، و لکن در ردیف این اثر شرعی و در صف این اثر شرعی یک لازم عقلی یا یک لازم عادی هست که آن لازم عقلی یا لازم عادی، موضوع برای یک اثر شرعی است.

بحث این است که شما این موضوع را که استصحاب می کنید، آیا همان طوری که اثر شرعی خودش بر آن ترتب پیدا می کند، آیا آثار شرعی ای که بر لوازم عقلی یا عادی آن ترتب پیدا می کند، آن آثار شرعی هم بار می شود یا نه؟ مرحوم شیخ در کتاب رسایل مثال معروفی زده است. شما حیات زید را استصحاب می کنید، حیات زید یک موضوعی است. این حیات زید یک آثار شرعی ای مستقیماً دارد، و آن این است که اگر زید نمرده باشد و حیات داشته باشد، پس کسی حق ندارد در اموال او تصرف بکند، کسی حق ندارد با زوجه او ازدواج بکند، کسی حق ندارد در خانه او تصرف بکند، این آثار شرعی مستقیماً مترتب بر حیات زید است، و با استصحاب حیات زید شما همه این آثار شرعی ای را که روی حیات بار شد، مرتب می کنید. اما اگر زید حیات داشته باشد در حال شک، لازمه اش این است که الان سنش هشتاد سال باشد. چون شما در ده سال پیش هفتاد سالگی یقین به حیات زید داشتید، الان که ده سال از این جریان گذشته است، شک دارید که زید مرده است و یا زنده است! اگر حیات داشته باشد، لازمه اش این است که

هشتاد ساله باشد، آن وقت شما فرضاً نذر کردید که اگر زید به هشتاد سالگی رسید، مثلاً یک گوسفند قربانی بکنید.

الآن بحث در این است که شما استصحاب حیات زید را جاری می‌کنید، آن آثار شرعیه‌ای که مترتب بر خود حیات بود هم بدون واسطه، مترتب شد. اما اینجا اثر شرعی بر حیات زید بار نشده است، اثر شرعی بر هشتاد ساله بودن زید بار شده، که هشتاد ساله بودن او لازمه بقاء حیاتش در حال شک است. اگر الان زید حیاتش باقی باشد لا محاله هشتاد ساله خواهد بود، و من هم نذر کرده بودم که اگر زید به هشتاد سالگی برسد، یک گوسفند قربانی کنم، این محل بحث ما است که آیا با استصحاب حیات زید همانطوری که آثار شرعی خود حیات ترتب پیدا می‌کند، آثار شرعی مترتب بر لوازم حیات زید، آنهم نه لوازم شرعی، بلکه لازم عقلی حیات زید، یا لازم عادی زید، ترتب پیدا کرده است، آیا با استصحاب حیات زید آن آثار شرعی هم ترتب پیدا می‌کند؟ یا آن آثار شرعیه ترتب پیدا نمی‌کند؟

علت عدم جریان استصحاب در خود لوازم عادی و عقلی

نکته‌ای در اینجا قابل توجه است و آن این است، اگر کسی این اشکال را کرد، گفت اگر شما می‌گویید: حیات زید لازم عقلی دارد، لازم عادی دارد، همان طوری که شما استصحاب را در خود حیات زید جاری می‌کنید، چرا استصحاب را در آن لوازم جاری نمی‌کنید؟ اگر حیات زید متیقن است، لازمه یقین به حیات، یقین به لوازم هم هست. یک استصحاب در حیات زید برای آثار خود حیات جاری بکنید، یک استصحاب هم در خود آن لوازم جاری بکنید و آثار شرعی آن لوازم را بار بکنید، خود این لوازم حالت سابقه ندارد، خود این لازم عادی یا عقلی اگر حالت سابقه می‌داشت، ما استصحاب را در خود این لوازم جاری می‌کردیم و آثار شرعی را بر آن بار می‌کردیم؛ اما محل نزاع آنجائی است که خود این لوازم دیگر حالت سابقه متیقن ندارد، مثل همین مثالی که من عرض کردم. آن چه که حالت سابقه متیقن دارد، حیات زید است. شما استصحاب حیات را می‌توانید جاری بکنید. الان اگر زید حیات داشته باشد، لازمه حیاتش هشتاد ساله بودن است. اما آیا این هشتاد سالگی هم حالت سابقه دارد؟ لازم آن هم حالت سابقه دارد؟ اگر لازم حالت سابقه می‌داشت، ما در خود لازم استصحاب را جاری می‌کردیم و اثر شرعی

آن لازم را بار می کردیم. امّا آنکه دست ما را بسته است، این است که آن چه حالت سابقه دارد، تنها حیات زید است، و استصحاب در حیات جریان پیدا می کند.

امّا لازمه حیات که عبارت از هشتاد ساله بودن باشد، لیس له حالت سابقه، در آن نمی تواند استصحاب جاری بشود و چون نمی تواند استصحاب جاری بشود، دست احتیاج به استصحاب حیات دراز می کند. اینجا محل بحث ما است که آیا استصحاب حیات زید همان طوری که اثری به نام حرمت تزویج با زوجه او، حرمت در تصرف در اموال او، حرمت تقسیم ماترک او دارد، آیا می تواند لازمی را به نام هشتاد سالگی ثابت بکند تا آن اثر شرعی مترتب بر هشتاد سالگی مترتب بشود تا شما وقتی که استصحاب حیات زید را کردید، علاوه بر آثار شرعی خودش، آثار شرعی مترتبه بر لوازم عقلی و یا عادی مستصحب، هم ترتب پیدا بکند؟ این محل بحث در باب مثبتات است.

آنهايي که قائل هستند که مثبتات به طور کلی حجّیت دارد، هم در اصول و هم در امارات، می گویند: وقتی که شما استصحاب حیات زید را جاری کردید، همه این آثار بر آن ترتب پیدا می کند، هم باید شما گوسفند را صدقه بدهی و قربانی بکنی، و هم آثاری که مترتب بر خود حیات بلاواسطه و بدون دخالت لوازم عقلی و عادی بار می شود. امّا آنهايي که می گویند: مثبتات حجّیت ندارد و نمی توانیم برای اصل مثبت اعتبار و حجّیتی قائل بشویم، می گویند استصحاب حیات همین آثار خودش را بار می کند، امّا آثار شرعی که به توسط لوازم بار می شود، استصحاب نمی تواند این آثار را بار بکند و بر آن ترتب پیدا بکند.

پس دقت فرمودید که محل نزاع آنجائی است که لوازم عقلی و عادی خودشان مجرای استصحاب نباشد، خودشان حالت سابقه نداشته باشند. و الا اگر خودشان حالت سابقه داشته باشند، یک استصحابی در خودشان جریان پیدا می کند و آثار شرعی مترتب بر لوازم با استصحاب خود لوازم ترتب پیدا می کند. پس محل نزاع یک چنین جایی است.

مشهور بین محققین از اصولیین این است که بین امارات، مثل خبر واحد، مثل بیّنه، مثل ظواهر ادله، و همینطور سایر امارات، بین امارات و بین اصول عملیه فرق می کند. در همین مثال حیات زید یک وقت شما به کمک استصحاب حیات زید، می خواهید مسأله را تمام بکنید، در اینجا دست شما از آن آثار لوازم کوتاه است. امّا اگر همینجا یک بیّنه ای

قائم شد بر اینکه زید حیات دارد، به جای استصحاب حیات، اگر بینه مثلاً دو شاهد عادل شهادت دادند به اینکه ما زید را در مکه دیدیم «حیا سالما»، این بینه همه کارها را حل می کند، هم آثار شرعی بلاواسطه ترتب پیدا می کند، هم آن اثر نذری که شما بر هشتاد سالگی زید مترتب کردید، گفته اند: اگر بینه قائم بشود بر این که زید حیات دارد، آن آثار هم بار می شود، یعنی بر شما واجب است که بر قیام بینه و شهادت بینه آن اثر نذری را هم مترتب نکنید. مشهور بین اصولیین چنین معنایی است که در باب امارات گفته اند: مثبتات آن حجّت است، اما در باب اصول عملیه و منه الاستصحاب که محل بحث ما هست، گفته اند: مثبتات آن لیس بحجه. منتها اختلاف در وجه فرق بین این دو تا است. چه فرقی بین امارت و بین اصول است؟

مرحوم محقق خراسانی در کتاب کفایه فرق میان امارت و اصول بیان کرده اند که عبارت ایشان هم در این بحث خیلی مندمج و پیچیده است. از محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) هم فرق میان امارت و اصول نقل شده است و همینطور فرقه‌های دیگر.

کلام مرحوم آخوند(ره) در وجه فرق میان امارات و اصول

مرحوم محقق خراسانی در کتاب کفایه در وجه فرق بین امارات و اصول، می فرماید: در ادله امارات، اطلاق وجود دارد، و مقتضای اطلاق ادله حجیت امارات، این است که امارات هم در آن معنای مطابقی خودش حجیت دارد، و هم در مدلولات التزامیه خودش حجیت دارد. هم لوازم را ثابت می کند، و هم ملزومات را ثابت می کند، هم ملازمات را ثابت می کند، و در نتیجه آثار شرعیه ای که بر این لوازم و ملزومات و ملازمات ترتب دارد، این آثار شرعیه لامحاله ترتب پیدا خواهد کرد. ایشان در امارات برای دلیل حجیت خودشان اطلاق قائل است. اما وقتی که به ادله اصول می رسد، وقتی که به مثل «لا تنقض الیقین بالشک» که دلیل حجیت استصحاب است، می رسد، می فرماید: اینجا اطلاق ندارد، چرا اطلاق ندارد؟ برای اینکه یکی از مقدمات اطلاق این است که قدر متیقن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد. مرحوم آخوند این مقدمه یعنی عدم وجود قدر متیقن در مقام تخاطب را یکی از مقدمات حکمت می داند و معتقد هستند که این مقدمه در اینجا وجود ندارد، یعنی اینجا قدر متیقن در مقام تخاطب وجود دارد، و قدر متیقن استصحاب حیات زید، همان آثار شرعی است که روی حیات زید بار

شده است، همان آثاری است که بدون واسطه و بدون هیچ وساطتی در خود حیات زید ترتب پیدا کرده است.

ایشان می فرماید: این به عنوان یک قدر متیقن در مقام مخاطب مانع می شود از اینکه «لا تنقض الیقین بالشک» اطلاق داشته باشد. و اگر مانع از این معنا شد، دیگر دلیل حجیت استصحاب اطلاقی ندارد که ما تمام آثار شرعیه، چه آثار شرعیه خود مستصحب، و چه آثار شرعیه مترتب بر لوازم عقلیه و عادیه را بتوانیم بار بکنیم، دقت در کلام مرحوم آخوند(ره) بفرمائید تا بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - نظر مشهور در عدم حجیت مثبتات اصول و حجیت مثبتات امارات چیست؟

۲ - اشکال جریان استصحاب در موضوع بدون حکم، را توضیح دهید.

۳ - با وجود اثر شرعی برای لازم عقلی چرا استصحاب جاری نمی شود؟

۴ - علت عدم جریان استصحاب در خود لوازم عادی و عقلی چیست؟

۵ - کلام مرحوم آخوند(ره) در وجه فرق میان امارات و اصول را ذکر کنید.

ص: ۱۴۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم تحقق مقدمات حکمت در ادله اصول از نظر مرحوم آخوند(ره)

به نظر مرحوم آخوند(ره) در کتاب کفایه، فرق بین امارات و اصول در این جهت است که مثبتات امارات حجیت دارد ولی مثبتات اصول «لیست بحجه».

به نظر ایشان فرق میان این دو این است که ادله اعتبار اصول، فاقد اطلاق است، مقدمات حکمت که باید برای تحقق اطلاق و تمسک به اطلاق تحقق پیدا بکنند، در ادله اصول تحقق ندارد برای اینکه یکی از مقدمات حکمت، نبودن قدر متیقن در مقام تخاطب است، انتفای قدر متیقن در مقام تخاطب، یکی از مقدمات حکمت است. اما در ادله اصول خود قدر متیقن وجود دارد؛ یعنی وقتی که شارع می فرماید: «لا تنقض اليقين بالشك»، در آنجایی که متیقن شما حیات زید است، آنچه که در مقام تخاطب به عنوان قدر متیقن برای مخاطب مطرح است، آثار شرعی حیات زید است. تعبد به آثار شرعی خود حیات زید است اما آثار شرعی که بر لوازم حیات زید بار شده است، چه لوازم

عقلی و چه لوازم عادی، آنها دیگر از «لا تنقض الیقین بالشک» به ذهن نمی آید.

امّا به خلاف ادله امارات، در ادله امارات می فرماید: ادله حجّیت امارات اطلاق دارد؛ یعنی اماره همان طوری که از مفاد مطابقی خودش، حکایت می کند، از لوازم معنای مطابقی حکایت می کند، و همان طور از ملزوم معنای مطابقی حکایت می کند، و همان طور از ملازمات مطابقی حکایت می کند؛ یعنی در حقیقت، اینجا حکایت های مختلف وجود دارد، کاشفیت های متعدد وجود دارد و وقتی که دلیل دلالت بر اعتبار کرد، ما از دلیل، استفاده نمی کنیم که برای اماره تنها در یک رابطه حجّیت قائل شده است، در یک حکایت برایش حساب باز کرده است بلکه در همه حکایت ها، در همه کشف ها، در همه طریقت ها برای اماره، حجّیت قائل شده است.

این بیان را مرحوم محقق خراسانی به این صورت ذکر فرموده اند. ابتدا درباره امارات، ببینیم که بیان ایشان تمام هست یا نه؟ عمده در اصول عملیه، استصحاب است، در حقیقت، مرحوم آخوند در استصحاب به اطلاق، تمسک کرده است. اطلاق؛ یکی از اوصاف دلیل لفظی است. دلیل لفظی، گاهی واجد اطلاق است و گاهی فاقد اطلاق است. آنجایی که مقدمات حکمت و شرایط اطلاق، وجود داشته باشد، دلیل لفظی متصف به اطلاق می شود، آنجایی که مقدمات حکمت (بعض و یا کل آن) وجود نداشته باشد، آنجا دلیل لفظی، فاقد اطلاق است. از بیان مرحوم آخوند این طور استفاده می شود که در عین اینکه ادله لفظیه، دلالت بر حجت امارات دارند و در عین اینکه شارع یک تعبد خاصی نسبت به حجّیت آنها دارد، معذک دلیل حجّیت اطلاق دارد.

به عبارت روشن تر، در باب امارات، یک بحثی است و آن این است که آیا حجّیت این امارات، حجّیت امضائیه است و اساس حجّیت امارات روی بنای عقلا دور می زند؛ یعنی تمام این اماراتی که شما دارید، از خبر واحد، از ظواهر کلمات، از ید و امثال ذلک، آیا حجّیت آنها در شریعت یک حجّیت تأسیسیه است؛ یعنی شارع نشسته است و تأسیس و ابتدائاً خودش اینها را حجت قرار داده است؟ بنابر همین تعبیر معروفی که می کنیم، مثلاً شارع در باب خبر واحد، یک «صدق العادل» دارد، «صدق العادل» که مفهوم آیه نبأ است. اگر «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» دارای مفهوم باشد و مفهوم آن این باشد که «ان جائکم عادل نبأ فلا- يجب التبیین» بعد که تصدیق می شود، ما تعبیر به عادل که مفاد «صدق العادل» است، می کنیم. آیا در مثل خبر واحد (خبر واحد را از باب مثال عرض می کنیم)

یک دلیل حجیت تعبدیه تأسیسیه وجود دارد؛ یعنی شارع خودش روی کرسی جعل نشسته است و ابتدائاً حجیت را برای خبر عادل یا خبر ثقه جعل کرده است، همانطوری که وجوب را برای صلات جعل کرده است، همان طوری که حرمت را برای شرب خمر جعل کرده است، همان طور هم حجیت را «بما انه حکم وضعی و قابل للجعل»، برای خبر عادل و خبر ثقه جعل کرده است؟

در حقیقت سروکار ما در باب امارات با همین ادله شرعیه ای است که حجیت تعبدیه اینها را ثابت می کند، آیا مسأله در باب امارات این است یا اینکه نه، «لقائل ان يقول» که اصلاً در باب امارات، به طور کلی هر اماره ای را شما فرض بکنید، جز مسأله بنای عقلا و امضای شارع در رابطه با بنای عقلا چیزی نداریم کما اینکه در باب خبر واحد بالخصوص، اصلاً بهترین دلیل و سالم ترین دلیل بر حجیت خبر واحد، همان استمرار سیره عقلا و ثبوت بنای عقلا بر اعتماد به خبر ثقه است به ضمیمه اینکه شارع هم ردعی نفرموده است، به ضمیمه اینکه شارع جلوگیری از اینها نکرده است درحالی که به مرئی «و منظر من الشارع» بوده است بلکه با یک بیاناتی این معنا را تأیید کرده و تثبیت کرده است لکن به صورت امضا، نه به صورت جعل تأسیسی و جعل تعبدی.

دو مبنا در باب امارات و مختار استاد

پس در باب امارات، در حقیقت کأنّ دو تا مبنا هست: یک مبنا اینکه اعتبار تمام امارات معتبره، به نحو امضا است، به نحو عدم ردع شارع است، به نحو تأیید شارع است که همان بنای عقلا است، ریشه کار مربوط به عقلا و بنای عقلا است و شارع هم همین بنا را در شریعت مورد امضا و تأیید قرار داده است.

یک مبنا این است که نه، ادله لفظیه همان طوری که در باب استصحاب اگر شارع نفرموده بود «لا تنقض الیقین بالشک»، شما نمی توانستید حجیت استصحاب را استفاده بکنید و مسأله حجیت استصحاب، تنها در رابطه با «لا تنقض» و تعبد شارع است، همان طوری که در اول بحث استصحاب عرض کردیم، احتمال اینکه استصحاب اماره عقلائی باشد و یا حتی اماره شرعیه باشد، مندفع است. ظاهر این است که استصحاب یک اصل عملی تعبدی است که به واسطه «لا تنقض الیقین بالشک»، شارع ما را متعبد به این اصل و به این استصحاب کرده است.

مرحوم آخوند از عبارتشان این طوری استفاده می‌شود، با اینکه ادله اعتبار امارات، ادله لفظیه است و خودشان مستقلاً تعبد به امارات را دلالت دارد و حجیت امارات را جعل می‌کند مع ذلك این دلیل، اطلاق دارد. ادله حجیت امارت، اطلاق دارد هم آثار شرعی مدلول مطابقی را می‌گیرد و هم آثار شرعی لوازم و ملزومات را دلالت دارد. به آن تقریبی که ایشان بیان کرده اند که عادل وقتی که حکایت از یک واقعتی می‌کند، این حکایت از واقعیت، روی خود این واقعیت متوقف نمی‌شود، این به منزله حکایات است، به منزله کاشفیت های مختلف است و اطلاق دلیل حجیت، همه این کاشفیت ها را حجت قرار می‌دهد.

لذا ما در باب امارات، قائل هستیم به اینکه آثار شرعی لوازم و ملزومات هم، ترتب پیدا می‌کند. اینجا، جای این سؤال است که درست است «صدق العادل» روی بیان شما یک حجیت تعبدیه برای «خبر العادل» جعل می‌کند اما دایره این حجیت چه مقدار است؟ معنای حجیت تعبدیه، کاشفیت تعبدیه است، نه کاشفیت تکوینیه. شما به مقام تکوین و مرحله تکوین کاری نداشته باشید، در مرحله تکوین مسأله این طور است، اگر انسان یقین به یک چیزی پیدا کرد، لامحاله یقین به لازم آن هم دارد، لامحاله یقین به ملزوم آن هم دارد، لامحاله یقین به ملازم آن هم دارد، نمی‌شود انسان یقین به یک ملزومی پیدا بکند اما در کنار آن یقین به لازم، وجود نداشته باشد. با مفروغیت لازمیت و ملزومیت، نمی‌شود انسان یقین به یک ملازمی پیدا بکند لکن یقین به ملازم دیگر نداشته باشد، با توجه به ملازمه، این امکان ندارد.

ظن به لازم و ملزوم و ملازم

در باب ظن هم مسأله به همین کیفیت است، شما وقتی که ظن به یک واقعتی پیدا کردید، ظن به لازم آن هم دارید لامحاله، ظن به ملزوم آن هم دارید، ظن به ملازم آن هم دارید. اگر ما روی واقعیات و تکوینیات بخواهیم تکیه بکنیم، اینها را نمی‌شود از هم جدا کرد، نمی‌شود بین اینها تفکیک قائل شد اما اگر ما به مرحله واقع و مرحله تکوین کاری نداشته باشیم، ما در دایره تعبد داریم بحث می‌کنیم؛ یعنی شارع وقتی که خبر عادل را حجت قرار می‌دهد، بنابراین قولی که دلیل لفظی حجیت تعبدیه را دلالت کرده است، این معنایش چیست؟ معنای اینکه خبر عادل حجیت تعبدیه دارد، این است که من یک

کاشفیت تعبدیه برای خبر واحد قائل هستم، خبر واحد را تعبداً جانشین یقین می‌کنم. اگر پای تعبد مطرح است، دیگر شما حساب لوازم و ملزومات را به چه مناسبت در دائره تعبد می‌آورید؟ روی چه حسابی می‌گویید که «صدق العادل» همان طوری که خبر عادل را در معنا و مفاد مطابقی خودش حجت قرار می‌دهد، در رابطه با لازمه اش هم حجت قرار می‌دهد؟ اگر روی جنبه واقعی و تکوینی بخواهید تکیه بکنید، اینها را نمی‌توانید از هم جدا کنید اما وقتی که پای تعبد در کار آمد، «صدق العادل» مفادش حجیت تعبدیه مفاد خبر عادل است، عادل می‌گوید: «زید حی»، عادل که بیشتر از این اخبار نکرده است.

در مثال دیروز عرض کردیم که بینه قائل می‌شود «علی أن زیداً فی الحال حی»، بینه همین مقدار را دلالت دارد، بینه که نیامده است که شهادت بدهد که زید هشتاد ساله است و لو این که لازمه حیات زید «فی هذا الزمان» این است که اتصاف به هشتاد سالگی داشته باشد اما شهادت، روی حیات زید است، نه روی هشتاد سالگی زید. بله، اگر بینه هر دو مسأله را ضمیمه هم بکند، بحث ما متمرکز در این معنا است که بینه می‌گوید: «زید فی الحال حی»، صدق العادل هم پشتوانه این معناست. می‌گوید: این خبر عادل را من تعبداً کاشف قرار دادم، نه اینکه خبر عادل خودش به حسب واقع کاشفیت دارد، نه اینکه به حسب واقع طریقت دارد، من یک حجیت تعبدیه و یک کاشفیت تعبدیه «بما إنی شارع» برای این بینه و خبر واحد قائل شدم، شما چه حق دارید که از معنای مطابقی این بینه، پا را بیرون بگذارید و بگویید که همین صدق العادلی که بینه را نسبت به شهادتش در رابطه با حیات زید معتبر می‌کند، قول بینه را نسبت به لوازم هم حجت قرار می‌دهد. کجای «صدق العادل» چنین معنایی ذکر شده است؟ کجای «صدق العادل» چنین اطلاقی دارد که شما چنین استفاده بکنید؟

(سؤال... و پاسخ استاد): غیر مدلول مطابقی، (مخبر به) نیست اصلاً، آنی را که «جائک العادل بالنبأ»، در اینجایی که بینه شهادت دارد «بان زید حی»، اگر از شما پرسند که بینه به چه چیز شهادت داد؟ شما می‌توانید به خودتان اجازه بدهید و بگویید که بینه شهادت داده به هشتاد سالگی زید؟ کی بینه به هشتاد سالگی زید شهادت داده است؟ بینه آمده است و شهادت داده است «کان زید فی الحال حی»، وقتی که دلیل بر اعتبار به صورت تعبد این شهادت را حجت قرار می‌دهد، از کجای این دلیل شما استفاده می‌کنید که دائره حجیت توسعه پیدا می‌کند؟ آثاری که بر هشتاد سالگی زید هم مترتب است، آن

آثار هم بار می شود، همانطوری که آثار بر حیات آن بار می شود، آثار هشتاد سالگی آن هم بار می شود.

بالاخره دلیل حجیت با توجه به اینکه تعبدا دارد یک چیزی را حجت قرار می دهد؛ یعنی تعبدا این را جانشین یقین می کند، تعبدا عنوان کاشفیت و طریقت را به این اماره و به این خبر عادل می دهد، معنای «صدق العادل»، به تعبیر خود ایشان این است، قدر متیقن از «صدق العادل» همین معنا است که «ما اخبر به العادل، بما أنه مخبر به للعادل، هذا حجت تعبدا، هذه واجده للحجیه التعبديه»، مخبر به چیست؟ مخبر به عبارت از حیات زید است. مورد شهادت، عبارت از حیات زید است، همان قدر متیقنی که شما در باب «لا- تنقض الیقین بالشک» پیاده می کنید، می گوید: «لا- تنقض الیقین بالشک»، انسان را در یک چهارچوب قرار می دهد، می گوید: همانی را که یقین داشتید. آنی را که من یقین داشتم حیات زید بود، آثار شرعی همان را بار بکن آری آثار شرعی که بر لوازم عقلی و عادی آن مترتب است، دیگر «لا- تنقض الیقین بالشک» ما از کجای آن استفاده بکنیم؟ همان طوری که شما «لا- تنقض الیقین بالشک» را به این صورت پیاده می کنید، در «صدق العادل» هم همین است. چه فرقی است بین «صدق العادل» و بین «لا- تنقض الیقین بالشک»؟ آن یک اصل تعبدی است، این یک اماره تعبدی است لکن در تعبدی بودن، بین این اصل و بین این اماره، هیچ فرقی وجود ندارد؟

حجیت امارات؛ تعبديه یا امضايه

ما در باب امارات نباید مسأله حجیت را تعبديه نه تأسیسیه قرار دهیم و بگوییم: شارع با امارات همان گونه معامله کرده است که عقلا- با امارات معامله می کنند و شارع به عنوان امضای بیان عقلا و تأیید بنای عقلا برای این امارات حساب حجت باز کرده است و حجیت تمام اینها، حجیت امضائیه، نه حجیت تأسیسیه است. اگر مسأله منتهی به بنای عقلا شد، اینجا دیگر ما با «صدق العادل» کار نداریم، اینجا نباید سراغ دلیل لفظی برویم و از دلیل لفظی بینیم که آیا اطلاق وجود دارد یا نه؟ اینجا باید سراغ بنای عقلا برویم، از عقلا می پرسیم که چرا شما به خبر واحد عمل می کنید؟ چرا شما به خبر ثقه عمل می کنید؟ می گویند: برای خاطر ثقه بودن، برای اینکه اطمینان برای انسان به وجود می آورد، برای اینکه قول او مفید اطمینان است، اگر روی این پایه ما به خبر واحد عمل

کردیم، می بینیم که دائره اطمینان، محدود به مفاد مطابقت خبر واحد نیست، خبر واحد وقتی که نسبت به موضوعی قائم شد و برای انسان إفاده اطمینان و وثوق کرد، همان طوری که مسأله وثوق و اطمینان مثل مسأله یقین می ماند، در باب یقین، اگر انسان یقین به یک شیء پیدا کرد، یقین به لازم آن هم پیدا می کند، یقین به ملزوم آن هم پیدا می کند، یقین به ملازم آن هم پیدا می کند.

در باب وثوق و اطمینان هم مسأله به همین گونه است. وقتی که انسان اطمینان پیدا کرد که زید حیات دارد، آیا این اطمینان، همراه آن اطمینان به هشتاد ساله بودن زید نیست؟ آیا همراه آن اطمینان به لوازم دیگر نیست؟ آیا همراه آن اطمینان به ملزوم این مسأله نیست؟ پیدا است که این اطمینان ها همراه یکدیگر و مقارن و ملازم با یکدیگر هستند.

(سؤال... و پاسخ استاد): گفتیم: همه آثار بار می شود، روی این مبنایی که حجیت بینه، حجیت تأسیسه نیست. بینه برای اینکه کمال اطمینان را ایجاد می کند، عقلا اعتماد به آن می کنند و شارع هم همین مبنا را (مضی) قرار داده است، همین مبنا را تأیید کرده است، اگر روی این مبنا است، آن اطمینانی که انسان حاصل می کند از شهادت بینه به بقای حیات زید، لازمه اش این است که یک اطمینان به هشتاد سالگی زید پیدا بشود، یک اطمینان هم به ملزوم این مسأله پیدا بشود.

در نتیجه می خواهیم بگوییم: اگر ما در باب حصول عملیه بخواهیم مثل استصحاب، حجیتش را از راه دلیل لفظی تبعدی به دست بیاوریم، ما هیچ فرقی بین «صدق العادل و لا تنقض الیقین بالشک» نمی بینیم. «لا تنقض الیقین بالشک» یک اصل تبعدی را معتبر می کند. «صدق العادل» بر یک اماره تبعدی دلالت دارد. اما صرف اینکه این اماره است و این اصل است، دلیل حجیت این اطلاق داشته باشد ولی «لا تنقض الیقین بالشک» فاقد اطلاق باشد، ما فرقی از این نظر بین این دو تا دلیل لفظی، نمی توانیم ملاحظه بکنیم. هر دو تبعد است و هر دو هم به قول شما، قدر متیقن دارد. آنجا قدر متیقن از استصحاب حیات زید، ترتیب آثار شرعی خود حیات است، قدر متیقن از دلیل حجیت بینه ای هم که قائم بر حیات زید می شود، ترتیب آثار شرعی خود حیات زید است، دیگر ما چه حقی داریم که از مدلول مطابقی بینه پا را بیرون بگذاریم و سراغ لوازم و آثار لوازم برویم؟

اما اگر ما دلیل اعتبار امارات را بنای عقلا قرار دادیم، پیدا است که نحوه معامله ما با

این امارات باید همان نحوه برخورد عقلا باشد و ما به عقلا که مراجعه می کنیم، می بینیم چون روی پایه وثوق و اطمینان به این امارات، ترتیب اثر می دهند، لازمه وثوق به شیء، وثوق به لوازم و ملزومات و ملازمات آن است، لذا دائره وثوق توسعه دارد اما دلیل بر توسعه دائره تعبد ما نمی توانیم داشته باشیم. پس این جهت در باب امارت به این صورت به نظر می رسد.

(سؤال... و پاسخ استاد): استصحاب را بعضی اماره قرار داده اند اما آن چه که مشهور بین محققین است، این است که استصحاب به عنوان اصل عملی تعبدی مطرح است.

عنوان امارت و امثال ذلک در باب استصحاب نیست.

(سؤال... و پاسخ استاد): فرق بین استصحاب و امارات روی فرض این است که «الاستصحاب من الاصول العمليه». حالا اگر یک کسی پیدا شد و گفت: استصحاب مثل خبر واحد به عنوان یک اماره شرعیه حجت است، آن موقع حکم خبر واحد را پیدا می کند؛ لکن این حرف خلاف تحقیق است و خلاف نظر محققین است.

محققین مثل شیخ بزرگوار و مرحوم آخوند و دیگران استصحاب را به عنوان یک اصل عملی تعبدی می دانند، منتها مرحوم نائینی فرق بین استصحاب و غیر استصحاب می گذارد؛ یعنی یک تقسیمی در باب اصول دارند اصول محرزه و اصول غیر محرزه، لکن مقسم، همان اصل بودن است در مقابل اماره و هیچ عنوان امارت به این اصل نمی دهند.

پرسش:

۱ - چرا از نظر مرحوم آخوند(ره) مقدمات حکمت در ادله اصول تحقق ندارد؟

۲ - دو مبنای در باب امارات و مختار استاد را بیان کنید.

۳ - آیا لازمه ظن به شیء، ظن به لازم و ملزوم و ملازم آن باید باشد؟

۴ - توضیح دهید حجیت امارات؛ تعبدیه یا امضاییه است؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

حجیت مثبتات اصول

از بیان مرحوم آخوند(ره) استفاده می شود که علت حجیت مثبتات امارات، وجود اطلاق در دلیل حجیت امارات است و ما عرض کردیم که ظاهر بیان ایشان که تمسک به اطلاق فرموده اند، ناظر به ادله لفظیه است؛ یعنی اگر دلیل حجیت امارات از قبیل «صدق العادل» باشد، مثل این که یک دلیل لفظی باشد، همان طوری که در باب اصول و مخصوصا استصحاب که محل بحث ما است، دلیل بر حجیت آن، دلیل لفظی است.

عدم فرق میان امارات و اصول در مثبتات

منتها این به صورت «لا- تنقض اليقين بالشك» و آن به صورت «صدق العادل» است، اگر مسأله به این کیفیت باشد، فرقی بین امارات و اصول ملاحظه نمی کنیم برای اینکه

همان طوری که «لا تنقض الیقین بالشک» از قضیه متیقنه و مشکوکه تجاوز نمی کند، «صدق العادل» هم از همان مخبر به عادل تجاوز نمی کند، چه طور می شود که در «لا تنقض الیقین بالشک» آثاری که بر لوازم عقلی و عادی مترتب است، آن آثار بار نشود امّا در «صدق العادل» این آثار بار بشود. این فرق به هیچ وجه برای ما روشن نیست. ما گفتیم: اگر امارات از باب بنای عقلا حجت باشد که واقعا هم چنین است، مثبتات آنها هم حجیت دارد ولی این حرف را به عنوان مقدمه این بیان مرحوم نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) تذکر دادیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): اطلاق در جای خودش محفوظ است ولی «اعتق رقبه»، فقط در «عتق الرقبه» اطلاق دارد امّا در غیر «اعتق الرقبه» که نمی شود شما ادعای اطلاق بکنید، در همان مفاد خودش، «صدق العادل»، ما خبره به العادل را می گوید، آیا باید ترتیب اثر بدهیم؟ «ما خبر به العادل» چیست؟ همانی است که مدلول مطابقی خبر عادل است، همانی است که از دهان عادل بیرون آمده است، آثار شرعیّه او را بار بکن. امّا لازم او را «لم یخبر به العادل»، دیگر چه معنا دارد که ما بگوییم اطلاق «صدق العادل» غیر «ما خبر به العادل» را هم شامل می شود. اطلاق همیشه در محدوده خودش است، در دائره مفاد خودش است، نه اینکه لازمه اطلاق این است که از محدوده خودش تجاوز بکند، اطلاق «اعتق الرقبه» در محدوده عتق الرقبه است، بله، رقبه کافر باشد، مؤمنه باشد، ایض باشد، اسود باشد، در این محدوده، «اعتق الرقبه» اطلاق دارد امّا نمی شود در خارج از مفاد خود «اعتق الرقبه» بگوییم: اطلاق آن، آن را اقتضا می کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): شما جواب را کاشف از این نگیرید که مراد مستدلّ و یا معنای دیگری بوده است، اگر این جواب گفته نشود، این مسأله روشن نمی شود.

کلام مرحوم نائینی (ره) در علیت مثبتات امارات

محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) می فرماید: علّت اینکه مثبتات امارات حجیت دارد، این است که در باب امارات، مجعول، عبارت از طریقیّت و کاشفیّت است، امّا چون در باب اصول، عبارت از طریقیّت و کاشفیّت مجعول نیست، لذا نمی توانیم در آنجا مثبتات را حجت بدانیم. ایشان، در باب امارات، می فرماید: مجعول، کاشفیت و طریقیّت است؛ یعنی جعل تعبّدی که معنایش این است که شارع، طریقیّت و کاشفیت را برای

امارات تأسیسا جعل کرده است؛ یعنی در حقیقت می خواهد بفرماید: با اینکه دلیل لفظی تبعدی در باب حجیت امارات مطرح است، معذک چون که جعل در باب امارات به طریقت و کاشفیت تعلق گرفته است، ما مجبور هستیم که مثبتات امارات را حجیت بدانیم.

آیا این بیان می تواند قابل قبول باشد؟ این طریقت مجعوله، این کاشفیت مجعوله، یک طریقت تبعدی است، یک کاشفیت تبعدی است، اگر طریق، طریق تکوینی باشد، چه طریق علمی باشد و چه طریق ظنی باشد، همان طوری که آن روز عرض کردیم، امروز هم به یک مناسبتی در نقل کلام امام بزرگوار عرض می کنیم ان شاء الله، اگر انسان یقین به یک شیئی پیدا کرد، خود این یقین، علت می شود که انسان یقین به لازمش هم پیدا می کند، یقین به ملازمش هم پیدا می کند، یقین به ملازم آن هم پیدا می کند. در باب ظن هم به همین صورت است. در ظن و اطمینان هم همین مسأله ای که در باب علم مطرح است، آنجا هم مطرح است. وقتی که انسان مظنه و اطمینان به یک شیء پیدا کرد، طبعاً به لازم آن، هم مظنه و اطمینان پیدا می کند. به ملازم آن هم همینطور، به ملازم آن هم همینطور. امّا این کاشف ها و طریق های تکوینی است. اگر یک چیزی را، تعبداً کاشف قرار دادند، تعبداً جعل طریقت برای او کردند؛ یعنی شارع گفت: من «بما ائی شارع» در جو تشریح برای خبر عادل، یک طریقت تبعدیّه قرار داده ام، شما از کجای این استفاده می کنید که دائره این طریق تبعدیّه از همان معنای مطابقی طریق تبعدی می کند، لازمش را هم می گیرد، ملازمش را هم می گیرد، ملازمش را هم می گیرد؟ اگر مثلاً گفت: «جعلت خبر العادل طریقاً تبعدياً لثبوت المخبر به»، از کجای این عبارت استفاده می شود که لازمه مخبر به هم اثبات می شود، ملازم مخبر به هم اثبات می شود، ملازم مخبر به هم ثابت می شود، ما این را از کجا استفاده بکنیم؟

مسأله، مسأله تبعد است، مسأله تکوین نیست که بگوییم: طریقت به شیء ملازم با طریقت به لازم، ملازم با طریقت به ملازم، ملازم با طریقت به ملازم است. طریقت چشم بسته، طریقت تبعدی، طریقت به معنای بنای تبعدی بر طریقت، این بنای تبعدی بر طریقت، می گوید: «جعلت خبر العادل طریقاً تبعدياً لثبوت المخبر به»، آیا از این بالاتر می شود در بحث امارات تعبیری داشته باشیم؟ آیا بهتر از این در رابطه با بیان مرحوم نائینی می توانیم تعبیری پیدا بکنیم؟ از کجای این عبارت، ما لازم و ملازم را

(سؤال... و پاسخ استاد): کشف تعبدی می گوید: شما روی این کلمه مجعول تکیه بکنید، یک وقت می گوییم: این امارات یک طرق تکوینیۀ عقلائیۀ هستند و شارع هم آنها را امضا کرده است؛ یعنی به طریق عقلا. اما یک وقت شما کلمه جعل را می آورید، طریقت، مجعول برای اینها است، آن طریقت مجعول؛ یعنی طریقت تعبدیه؛ یعنی شارع کأنّ می گوید: «احکم بانّ هذا طریق» اما نمی گوید: من حکایت می کنم از طریقت تکوینیۀ، «احکم بان هذا طریق، احکم بان خبر العادل طریق»، «خبر العادل طریق ای طریق الی ما اخبر به العادل»، ما اخبر به العادل، همان مدلول مطابقی مخبر به است، اما آیا لازمش را که «لم یخبر به العادل»، ملزوم آن را «لم یخبر به العادل»، ملازم آنها همکذا؟

پس اگر ما در باب امارات، این مسأله را بگوییم: مجعول طریقت و کاشفیت است، این طریقت و کاشفیت تعبدی، مثل طریقت و کاشفیت تکوینی نیست، در تکوینیات درست است، چه یقین باشد و چه ظن و اطمینان باشد، مسأله همین است که عرض کردیم. اما در طریق تعبدی، ما از کجا این معنا را استفاده بکنیم؟ کجای مفاد دلیل حجیت، جعل لوازم هم هست، جعل طریقت به ملازم و ملزومات هم هست، پس صرف اینکه ما در باب امارات، مجعول را عبارت از طریقت و کاشفیت بدانیم، حجیت مثبتات امارات را اقتضا نمی کند. نتیجه این طور می شود که اگر پای ادله لفظیه و ادله تأسیسیه در باب حجیت امارات مطرح شد، دیگر نمی توانیم مثبتات آن را حجت قرار بدهیم.

اما در این مسأله، بنای عقلا- است، وقتی مراجعه به عقلا- می کنیم، می بینیم که عقلا فرقی قائل نیستند، هم عمل به مدلول مطابقی خبر واحد می کنند و هم عمل به لوازم آن می کنند و هم عمل به ملزومات آن می کنند و هم عمل به ملازماتش، در نتیجه در باب امارات، از این مسیری که سپری شده، باید مثبتات امارات حجت بشود، نه از طریق اطلاق مرحوم آخوند و نه از طریق اینکه مجعول، طریقت و کاشفیت است که مرحوم نائینی از این راه وارد شده اند.

کلام مرحوم آخوند(ره) در حجیت مثبتات اصول

«أما الكلام و المهم فی الكلام» مثبتات اصول است. در مثبتات اصول، نظرات

مختلفی راجع به عدم حجیت آن مطرح است. چرا مثبتات اصول حجت نیست و علت عدم حجیت مثبتات اصول چیست؟ مرحوم آخوند می فرماید: ادله حجیت اصول مثل «لا تنقض الیقین بالشک» در باب استصحاب، اطلاق ندارد و علتش این است که یکی از مقدمات اطلاق، این است که قدر متیقن در مقام تخاطب، بنا به عقیده مرحوم آخوند نباید وجود داشته باشد چون خود اینهم در مسأله اطلاق، محل بحث بود که آیا نبودن قدر متیقن در مقام تطابق، یکی از مقدمات تمسک به اطلاق است یا نه، یکی از مقدمات تمسک به اطلاق نیست؟ لکن نظر مرحوم آخوند این بود که این هم یکی از مقدمات است، ایشان در اینجا معتقد است که این مقدمه وجود ندارد؛ یعنی قدر متیقن در مقام تخاطب که نباید برای تمسک به اطلاق باشد، اینجا وجود ندارد؛ قدر متیقنی که در مقام تخاطب وجود دارد. آن قدر متیقن چیست؟ آن آثار شرعی خود مستصحاب است.

آنجایی که مستصحاب ما یکی از موضوعات، مثل حیات زید و کریت ماء و اشباه ذلک است، می فرماید: «لا تنقض الیقین بالشک» قدر متیقن از آن، ترتب آثاری است که بلاواسطه بر خود حیات زید ترتب پیدا می کند اما آن آثاری که در لوازم عقلی بار می شد، ولو اینکه آن آثار شرعی است؛ و یا آن آثاری که بر لوازم عادی بار می شود ولو اینکه خود آن آثار شرعی است، «لا تنقض الیقین بالشک» اطلاق ندارد که ترتب آن آثار را شامل بشود. پس مرحوم آخوند از این راه وارد شده اند.

تعبیر محقق نائینی (ره) در این رابطه این است، ایشان روی همین مبنایی که در امارت داشتند، می فرمایند: چون که در باب اصول عملیه، کاشفیت و طریقت جعل نشده است بلکه آنی که در باب اصول عملیه مطرح است، این است که مکلف وظیفه دارد که عمل خودش را تطبیق بر مؤدای اصل بکند. در حقیقت مجعول در باب اصول عملیه، «تطبیق العمل علی مؤدی الاصل» است. لذا مثبتات آن حجیت ندارد. لابد مقصود ایشان این است که مؤدای استصحاب، بقای حیات زید است. مؤدای استصحاب، عمل علی طبق حیات زید است. ترتیب اثر علی حیات زید است، اما مسأله هشتاد سالگی زید، اینکه بگویید که به اصل ارتباط ندارد، مسأله نبات لحيه زید در استصحاب حیات، این دیگر ارتباطی به اصل ندارد. «لا تنقض الیقین بالشک» همین مقدار را می گوید: در همان که استصحاب جاری می شود، همان که مفاد اصل است، مؤدای استصحاب است، عمل خودت را بر آن تطبیق بده، استصحاب در حیات زید جریان پیدا کرده است، آثار شرعی

حیات زید باید ترتب پیدا بکند.

استدلال مرحوم شیخ انصاری(ره) در وحدت لازم و ملزوم و ملازم

تعبیر و استدلال مرحوم شیخ انصاری(اعلی الله مقامه) در این رابطه این است، می فرماید: این حیات زید، - به همان کیفیتی که اشاره کردم، - در ردیف اول، سه جور اثر دارد: در یک صف، در یک رتبه، یکی اثر شرعی حیات زید است و به تعبیر دیگر، لازم شرعی حیات زید است، لازم شرعی حیات زید، حرمت تصرف در اموال او است، حرمت تزویج به زوجه اش است و امثال ذلک. در همین رتبه، یک لازم عادی دارد، فرض کنید نبات لویه در مثالی که ما عرض کردیم، می شود آن را، لازم عقلی فرض کرد، همین نبات لویه در آنجایی که مثلاً زید یک بچه ده ساله «متیقن الحیاه» بوده است و حالا بعد از ده سال در بقای حیات او شک می کند، لازمه عادی آن، این است که یک جوان ۲۰ ساله باشد، مو به صورت او روئیده باشد. یک لازم عقلی هم دارد، مثل همان مثالی که ما عرض کردیم. زید در هفتاد سالگی بوده است، حالا بعد از ۱۰ سال، شک می کنیم که هست یا نه؟ استصحاب حیات جاری می شود، لازمه عقلی حیات زید در شرایط فعلی، هشتاد ساله بودن زید است. این به عنوان لازمه عقلی مطرح است. بعد مرحوم شیخ می فرماید: این سه تا لازم، در رتبه واحده هستند. از این رتبه واحده که می گذریم، در بحث فعلی ما، یک آثار شرعی بر لازم عقلی بار شده است، یک آثار شرعی هم بر لازم عادی بار شده است، کسی نذر کرده است که اگر زید به هشتاد سالگی برسد، یک صدقه ای بدهد. یک کسی نذر کرده است که اگر زید نبات لویه پیدا بکند، مثلاً صدقه ای بدهد، این دوتا اثر در رتبه متأخره هستند و الا در ردیف اول، یک لازم شرعی است، یک لازم عقلی و عادی است. در رتبه دوم، این لازم عقلی یک اثر شرعی دارد، این لازم عادی یک اثر شرعی دارد. بحث ما در همین جا متمرکز است ببینیم آیا این آثار شرعی که در رتبه دوم قرار گرفته است و به وسیله لازم عقلی ترتب پیدا می کند و در حقیقت اثر آن لازم عقلی است و اثر آن لازم عادی است، ترتب پیدا می کند یا نه؟

شیخ انصاری(ره) این مطلب را چنین ذکر می کند، برای اینکه مجرای استصحاب شما، حیات زید است، شارع در استصحاب حیات زید، چه چیزی را می تواند جعل بکند که قابلیت جعل دارد؟ آن چه که در استصحاب حیات زید قابلیت جعل دارد، همان اثر

شرعی است که در صف اول واقع است، حرمت تصرف در اموال، قابل جعل است، شارع می تواند بگوید زید «مشکوک الحیاه»، حق ندارید در اموالش تصرف بکنید. حق ندارید با زن او ازدواج بکنید و هکذا. این قابلیت جعل دارد. اما در مورد لازم عقلی، شارع می تواند بگوید: زید «مشکوک الحیاه» را هشتاد ساله قرار دادم! هشتاد سالگی به شارع چه مربوط است؟ هشتاد سالگی این قابلیت تعلق جعل شرعی ندارد، هشتاد ساله یک واقعیت است، یک امر تکوینی است، امر تکوینی در جو شرع، قابلیت تعلق جعل به او، به هیچ وجه وجود ندارد، شارع چه طور می تواند بگوید: من زید مشکوک الحیاه را، هشتاد ساله قرار دادم؟ همین طور نمی تواند بگوید: من زید مشکوک الحیاه را واجد اللحیه قرار دادم. واجد اللحیه یک مسأله تکوینی است، یک مسأله ای نیست که تعبد و تشریح «بما هو تعبد و تشریح» در آن نقشی داشته باشد اما شارع می تواند بگوید: زید را مشکوک الحیاه قرار دادم، تصرف در مال او حرام است، تزویج با زوجه اش حرام است، در جو شرع، قابل تعلق جعل شرعی است.

لذا مرحوم شیخ می فرماید: در همین صف اول و رتبه اول، آنی که قابلیت دارد که جعل شرعی به آن تعلق بگیرد، تنها همان آثار شرعی واقع در رتبه اولی است اما لازم عقلی، از طریق جعل شرعی بیرون است. لازم عادی از حریم جعل شرعی بیرون است.

وقتی خود لازم عقلی از حریم جعل بیرون رفت، موضوع برای آن اثر شرعی که در رتبه دوم قرار گرفته است، باقی نمی ماند. وقتی که خود لازم عادی از حریم جعل تعبدی خارج شد، آن اثر شرعی که بر این لازم عادی مترتب است، دیگر موضوع ندارد که آن اثر شرعی بار بشود. شما گفتید: اگر زید هشتاد ساله باشد، هشتاد سالگی زید را از کجا به دست می آورید تا دنبال آن مسأله وجوب تصدق را بار بکنی؟

(سؤال... و پاسخ استاد): معنای استصحاب حیات این است، زید مشکوک الحیات را محرم التصرف فی امواله قرار دادند. این است معنای استصحاب حیات.

در موضوعات خارجی که آن روز هم اشاره کردیم، معنای جریان استصحاب در موضوع، این نیست که حکم به بقای موضوع می کند. حکم به ترتیب آثار شرعی مترتبه بر موضوع می کند؛ یعنی وقتی که می خواهیم این عبارت را پیاده بکنیم، باید بگوییم: «انی جعلت زیدا الذی هو مشکوک الحیاه مع العلم بحیاته فی السابق، محرم التصرف فی امواله، محرم التزویج بزوجه»، آیا این معنای استصحاب است؟ اما «جعلته» هشتاد ساله،

این دیگر اصلاً ربطی به جعل شرعی ندارد. هشتاد ساله بودن، یک واقعیت است و یک امر تکوینی است و امر تکوینی «بما هو تکوینی»، از حریم جعل شرعی بیرون است و تا هشتاد سالگی که موضوع برای وجوب تصدق این موضوع پیدا نکند و ثابت نشود، زمینه ای برای آن اثر شرعی تحقق پیدا نمی کند و همین طور نبات لحيه به عنوان یک لازم عادی است، معنای استصحاب حیات زید این نیست که شارع بگوید: «جعلته قد نبت لحيته»، اگر چنین معنایی باشد، شما آثار شرعی نبات اللحيه را بار بکنید. اما کجای استصحاب حیات زید، معنایش «جعلته قد نبت لحيته» است و علاوه معقول نیست این معنا، نه اینکه این ربطی به قصور لفظ داشته باشد یا ربطی به قصور دلالت داشته باشد.

روی بیان شیخ و وجهی که شیخ بزرگوار می فرمایند: اصلاً قابلیت جعل تشریحی در رابطه با لوازم عقلی و لوازم عادی وجود ندارد. وقتی که قابلیت وجود ندارد، دیگر موضوع برای آن آثار شرعی، که در رتبه دوم قرار گرفته و موضوع آن هم خود این لوازم عقلیه است؛ یعنی هشتاد ساله بودن موضوع آن است، نبات اللحيه موضوع آن است، دیگر وقتی که موضوع آن از حریم جعل بیرون رفت، آثار شرعیه مترتبه بر این لوازم هم نمی تواند ترتب پیدا بکنند. این هم بیان شیخ در رابطه با عدم حجیت مثبتات اصول است.

راه های دیگر و حرف های دیگری هم در علت عدم حجیت مثبتات اصول ذکر کرده اند، لکن عمده اش همین مسأله است، این را به عنوان مقدمه مطالعه شما عرض می کنم.

(سؤال... و پاسخ استاد): برای اینکه شما می گوئید: آن آثار موضوع می خواهد ولی این جمله را اضافه نمی فرماید: موضوع آن هم قابلیت جعل تشریحی ندارد و تحقق ندارد، پس آن آثار هم بار نمی شود. در حقیقت شما به عقیده خودتان مؤید هستید یا مخرب؟

در کلام سیدنا الاستاذ الاعظم (مد ظله) با اینکه بیان ایشان خیلی مفصل و طولانی است ولی به نظر من، هم مطلب را آن طوری که شاید و باید روشن بیان فرمودند، و هم اینجا دو مطلب را به هم مخلوط کردند که ما در مقام بحث، این دو تا را از هم جدا می کنیم و باهم مخلوط نمی کنیم. در این مثالی که من عرض کردم، یک مقداری مسأله از نظر موضوع بحث روشن شد. حیات زید که مستصحاب ما است. در رتبه اول و صف اول، سه جور لازم داریم: لازم شرعی، لازم عقلی، لازم عادی، این لازم عقلی، خودش

یک لازم شرعی دارد، این لازم عادی، خودش یک لازم شرعی دارد، تا حالا، موضوع بحث این بوده است و باز هم دنباله دارد که ما استصحاب حیات زید را که جاری می کنیم، بلا اشکال آن اثر شرعی واقع در رتبه اولی، بلا اشکال ترتب پیدا می کند، آن معنای استصحاب است. اما آثار شرعی مترتب بر لازم عقلی و آثار شرعی مترتب بر لازم عادی، این هم قدر متیقن از مثبتات اصول است که محل بحث است که آیا این آثار شرعی ای که بر لوازم عقلی و بر لوازم عادی بار شده است، «هل یترتب ام لا»؟

اثر شرعی و خلط آن در کلام حضرت امام(ره)

اینجا یک مسأله دیگری هم داریم که این دوتا در کلام استاد مقداری خلط به هم شده است، و آن این است که گاهی همین اثر شرعی که در رتبه اولی واقع شده است، خود این هم یک اثر شرعی دیگر دارد که وقتی ما در رتبه دوم می آییم، با سه جور اثر شرعی برخورد می کنیم: اثر شرعی لازم عادی، اثر شرعی لازم عقلی، اثر شرعی لازم شرعی، خود این هم یک بحثی است در این باب، شما به استصحاب آن اثر شرعی واقع در رتبه اولی را بار می کنید، آیا از رتبه اولی در همین رابطه، پای خودتان را بالاتر می گذارید؟ فرض کنید که شما در آنجا نذر کرده بودید اگر زید هشتاد ساله باشد، صدقه بدهید، یا نذر کرده بودید تصدق را در صورتی که نبات لویه برای او تحقق پیدا کرده باشد، اینجا هم فرض بکنید که یک اثر شرعی که این اثر شرعی، بر حرمت الان مترتب شده باشد.

در اینجا یک نکته است مثلاً شما نذر کرده باشید که اگر در این شرایط، اموال زید «محرم التصرف» باشد، و ورثه او نتواند مالهایش را تقسیم بکنند، یک صدقه ای بدهید، که این اثر شرعی، روی همان اثر شرعی محرم التصرف است فی امواله، منتها من چرا این قید را ذکر کردم؟

این قید را ذکر کردم که نذر شما به این صورت بشود، برای خاطر یک نکته ای بود که در روز اول، در موضوع بحث ذکر کردیم و آن این است که این آثاری که ما اینجا روی آن اثبات و نفی می کنیم، در آنجایی است که خودش حالت سابقه نداشته باشد، اگر خودش حالت سابقه داشته باشد، استصحاب در خودش جاری می شود و مسأله تمام می شود. شما اگر به نحو مطلق نذر کرده باشید که هر زمانی که زید حرمت تصرف در اموال داشته باشد، صدقه بدهید. در این مثالی که ما عرض کنیم استصحاب حرمت

تصرف جاری بکنیم و بگوییم: تصرف در اموال زید یک سال پیش حرام بود، الان شک داریم که تصرف در اموال او حرام است یا نه؟ استصحاب حرمت تصرف را جاری می کنید و این اثر را بار می کنید. اما مثال این نیست، مثال این است که اگر زید در شرایط فعلی، اموالش حرمت تصرف داشته باشد، «یجب علی» که یک صدقه بدهم، اما پنج ساله پیش اگر حرمت تصرف می داشت، نه، برای من واجب نبود این صدقه دادن.

پس اینجا دو تا بحث مطرح است: یک بحث آثار شرعیه ای است که بر لوازم عقلیه و عادیه مترتب است، مسأله هشتاد سالگی و نبات لویه است و یک بحث دیگری هم مطرح است و آن آثار شرعیه است که بر خود لوازم شرعی در رتبه اولی ترتب پیدا کرده است که آیا اگر شما استصحاب حیات زید را جاری کردید و از استصحاب حیات زید، حرمت تصرف در امثال او را استفاده کردید، به دنبال آن حرمت تصرف، یک وجوب تصدق هم به عنوان نذر، مطرح است یا نه؟ پس اینجا دو تا بحث است و بحث ما فعلاً در رابطه با همان قسم اول است، از آنجا که فارغ شدیم سراغ همین قسم دوم می رویم.

در کلام امام بزرگوار، هر دو مخلوط به هم مطرح شده است و با اینکه کلام ایشان طولانی است، اما لب مسأله با کلام ایشان روشن نشده است، با ترتیبی که شما مطالعه می فرمایید و من عرض می کنم، لب مسأله که مدنظر ایشان است، ان شاء الله برای شما روشن خواهد شد.

پرسش:

- ۱ - آیا میان امارات و اصول در مثبتات فرق هست؟
- ۲ - کلام مرحوم نائینی (ره) در علیت حجیت مثبتات امارات چیست؟
- ۳ - کلام مرحوم آخوند (ره) در حجیت مثبتات اصول را توضیح دهید.
- ۴ - استدلال مرحوم شیخ انصاری (ره) در وحدت لازم و ملزوم و ملازم چیست؟
- ۵ - اثر شرعی و خلط آن در کلام حضرت امام (ره) را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ترتیب اثر شرعی بر لازم عقلی یا لازم عادی با استصحاب

بحث ما در دو جهت مستقل است: این دو جهت عبارتند از: جهت اول که عمده بحث در باب اصل مثبت در رابطه با این جهت است، این است که اگر مستصحاب ما در آنجائی که موضوعی را استصحاب می کنیم، اگر مستصحاب ما یک لازم عقلی و یا یک لازم عادی داشته باشد، و این لازم عقلی یا عادی، موضوع برای یک اثر شرعی باشد، که در لسان دلیل اثر شرعی روی آن لازم بار شده است، آیا با استصحاب می توانیم آن اثر شرعی مترتب بر لازم عقلی یا لازم عادی را بار کنیم یا نه؟

وجوه و راههایی ذکر شده بود برای اینکه شما نمی توانید با استصحاب آن آثار شرعیه را که مترتب بر لوازم است، بار کنید. لکن از کلام سیدنا الاستاذ الاعظم الامام «مد ظله العالی» بیان دیگری استفاده می شود، و یک دلیل عمده ای استفاده می شود، چرا ما نمی توانیم آن آثار شرعیه را بار کنیم، آیا علتش آن چیزی بود که مرحوم آخوند قدر

متیقن در مقام مخاطب ذکر فرموده بودند، آیا علتش آن چیزی بود که از کلام شیخ استفاده می شد، که لوازم عقلیه و عادیه قابلیت برای جعل تشریحی ندارند، و یا بعض وجوه دیگری که بعض دیگر ذکر کرده اند، ایشان راه دیگری را ذکر فرموده است، که در کلام ایشان با تفصیلی که ذکر فرموده اند، این بحث را با بحث دیگر مخلوط کرده اند، در حالی که اینها باید جدای از هم بحث شود، لکن روی هم رفته از کلام ایشان این طور استفاده می شود.

تحقق یقین به اصل شیء و لازم و ملزوم و ملازم آن

ایشان می فرمایند: اگر شما به دو مطلب توجه کنید، علت این معنا برای شما کاملاً روشن خواهد شد: یک مطلب همان است که ما سابق اشاره کردیم، و آن این بود که در باب یقین جایی که انسان یقین به یک شیء پیدا می کند، این یقین به تحقق یک شیء خودش علت می شود که انسان یک یقینی هم به لازم آن پیدا می کند، یک یقین هم به ملزوم آن پیدا می کند، به طوری که اگر شیئی داشته باشیم، که هم لازم داشته باشد و هم ملزوم داشته باشد، و هم ملازم داشته باشد، در حقیقت برای انسان اینجا چهار یقین تحقق دارد، یقین به اصل شیء، یقین به لازم شیء، یقین به ملزوم شیء، یقین به ملازم شیء، و لو اینکه علت آن سه یقین دیگر همان یقین اول است، امّا این سبب نمی شود که اگر یقین اول علت برای تحقق یقینهای دیگر شد، ما بگوییم: یک یقین بیشتر نداریم، نه، اینجا یقینهای متعدد تحقق دارد، و تعدد آنها هم به لحاظ متیقن است، چون متیقنها فرق می کنند، طبعاً یقین هم تعدد پیدا می کند، اگر شما هم یقین به مجیء زید دارید، و هم یقین به قیام عمرو دارید، اینجا نمی توانید بگوئید که من یک یقین دارم. چون متیقن شما تعدد دارد، لا محاله یقین هم متعدد است، یقین «بمجیء زید یقیناً، و یقین بقیام عمرو یقیناً آخر»، ولو اینکه فرض کنید که دوتای اینها از یک کانال تحقق پیدا بکند و هر دو یک منشأ داشته باشد، مثل اینکه منشأ این است که شما یقین به صداقت یک آدمی دارید، این شخص به خبر واحد هم اخبار به مجیء زید کرد، و هم اخبار به قیام عمرو کرد، که منشأ یقین شما همین اخبار است، همین خبری است که شما یقین به صدق گوینده او دارید، امّا حالا که منشأ واحد است، این سبب نمی شود که یقین واحد باشد، به لحاظ اینکه متیقن تعدد دارد، یقین هم تعدد پیدا می کند.

کما اینکه اگر متیقن تعدد پیدا کرد، هم شما یقین دارید به مجیء زید و هم رفیق شما یقین دارد به مجیء زید. با اینکه متیقن متعدد نیست، اما چون متیقن تعدد دارد، یکی شما هستید و یکی رفیق شما، اینجا دوتا یقین وجود دارد، شما یقین دارید به مجیء زید، دوست شما هم یقین دارد به مجیء زید، جای توهم این معنا نیست که کسی بگوید چون متیقن ما هر دو مجیء زید است، پس طبعا یقین هم واحد است، نه، یقین یک امر ذات اضافه است، یک اضافه ای به نفس انسان دارد، و یک اضافه ای متیقن دارد، هر کدام از اینها که تعدد پیدا بکنند، یقین هم تعدد پیدا می کند، اگر اضافه اش به نفس تعدد پیدا کرد، مثل اینکه نفس شما و نفس رفیق شما، این دوتا یقین می شود. و اگر اضافه اش به متیقن تحقق پیدا کرد باز هم یقین تعدد پیدا می کند، شما الان که اینجا نشستید، صدها یقین برای شما وجود دارد، برای اینکه متیقنهای متعدد برای شما مطرح است، پس در مسأله لازم و ملزوم و ملازم اگر انسان ابتدائا یقین به اصل شیء پیدا کرد، این یقین تعدد پیدا می کند، خود همین یقین به شیء علت می شود که یقین به لازم آن پیدا شود، یقین به ملزوم پیدا شود، یقین به ملازم پیدا شود.

نتیجه در این ظاهر می شود، که اگر بر هر کدام از این امور اربعه، «نفس الشیء، لازم الشیء، ملزوم الشیء، ملازم الشیء»، یک اثر شرعی ترتب پیدا بکنند، و در لسان دلیل شرعی هر کدام موضوعی برای اثر شرعی باشند، شما وقتی که یقین به «نفس الشیء» پیدا کردید همه آثار بار می شود، اثر لازم هم بار می شود، اثر ملزوم هم بار می شود، اثر ملازم هم بار می شود. اما اگر پرسیدند، چرا و به چه دلیل؟ شما در مقام دلیل نمی گوید:

من چون یقین به شیء دارم اثر لازم را بار می کنم، من چون یقین به نفس شیء دارم اثر ملازم را بار می کنم. این حرف به معنای دقیق آن درست نیست، شما یقین به شیء و یقین به لازم پیدا کردید، و چون یقین به لازم دارید اثر لازم را بار می کنید، از یقین به شیء یقین به ملزوم پیدا می کنید، و چون یقین به ملزوم دارید، اثر شرعی ملزم را بار می کنید، از یقین به شیء یقین به ملازم پیدا می کنید، و چون یقین به ملازم دارید اثر ملازم بر آن ترتب پیدا می کند.

پس در مسأله یقین این طوری نیست که کسی ابتدائا چشم خودش را هم بگذرد و به صورت سطحی نگاه بکند و بگوید که اگر من یقین به یک چیزی پیدا کردم هم اثر شرعی خودش را بار می کنم، هم اثر شرعی لازم آن را بار می کنم و هم اثر شرعی ملزوم آن را

بار می‌کنم و هکذا، نه، به نگاه سطحی این چنین نگاه می‌کند، اما با نگاه دقیق یقین واحد وجود ندارد، یقین‌های چهارگانه مطرح است، و چون یقین‌های چهارگانه مطرح است موضوع هر اثر شرعی خودش فی نفسه متعلق یقین است، یقین خودش فی نفسه به آن تعلق خواهد گرفت، ولو اینکه منشأ یقین به این شیء، تعلق یقین به اصل شیء باشد، امّا ما به منشأ یقین کاری نداریم، شما در اصول گفتید: در یقین طریقی حتی اگر از پریدن کلاغ هم برای آدم یقین پیدا بشود، در یقین طریقی حجیت دارد، در یقین طریقی ما به منشأ یقین کاری نداریم که از کجا پیدا می‌شود؟ آنکه هست خود یقین طریقی است، «من ای طریق حصل»، اینجا چهارتا یقین وجود دارد، چهار تا متیقن وجود دارد، هر متیقنی منشأ اثر و موضوع اثر شرعی است، لذا بر آن اثر شرعی ترتب پیدا می‌کند، پس در مسأله یقین، ترتب اثر شرعی لازم بخاطر یقین به شیء نیست، بلکه بخاطر این است که این لازم متعلق یقین است، خود این لازم «تعلق به الیقین و یترتب علیه الاثر» دارد.

پس در این مقدمه که ما کاری به یقین‌های تعبدی نداریم، آن یقین که در کتاب القَطْع خواندیم و به نام یقین طریقی بحث کردیم، درباره یقین طریقی مسأله به این صورت است، این یک مقدمه، که مربوط به خود یقین بود، یقین واقعی، یقین تکوینی، یقین حقیقی. در مقدمه دوّم، ایشان می‌فرمایند در «لا تنقض الیقین بالشک» که دلیل بر استصحاب است، و استصحاب رأس اصول عملیه است، همانطوری که ما خودمان هم سابقاً در آنجائی که درباره تفصیل مرحوم شیخ در حجیت استصحاب که مرحوم شیخ بین شک در مقتضی و شک در رافع فرق می‌گذاشتند، و می‌فرمودند: که «لا تنقض الیقین بالشک» تنها در خصوص شک در رافع استصحاب را حجت قرار می‌دهد، امّا درباره شک در مقتضی نظرشان این بود که حجیت استصحاب از «لا-تنقض» استفاده نمی‌شود، ما در این بحث و درباره تفصیل مرحوم شیخ آنجا یک بحثی کردیم، که معنای «لا تنقض الیقین بالشک» چیست؟ مگر مرحوم شیخ این «لا-تنقض الیقین بالشک» را چه جور معنا کرده است که از آن استفاده فرموده است که استصحاب در شک در مقتضی حجیت ندارد، ولی در شک در رافع حجیت دارد.

احتمالات دوگانه در معنای لا تنقض و مختار شیخ (ره)

خلاصه حرفی که آنجا ذکر کردیم، و الان هم این حرف در اینجا مطرح است، این

است که در «لا- تنقض الیقین بالشک» از نظر معنا دوتا احتمال وجود دارد: یک احتمال این است که بگوییم: مقصود از یقین در «لا- تنقض الیقین بالشک» عبارت از متیقن است، آن چیزی که یقین به آن تعلق می گیرد، و به عبارت اخری، یقین را یقین طریقی فرض کنیم، مثل اینکه فرمود: «لا- تنقض الیقین بالشک، یعنی بالمشکوک فیه»، یقین به معنای متیقن، و شک به معنای «مشکوک فیه»، یعنی می خواهد این طور بفرماید: که متیقن را نباید به واسطه «مشکوک فیه» نقض بکنیم، بلکه باید همان آثار متیقن را مترتب بکنیم، همان متیقن بر قضیه مشکوک فیه ترتب پیدا بکند، مثل اینکه این قضیه مشکوک فیه در همین حال جریان استصحاب برای شما متیقن است، منتهی تعبدًا. مسأله، مسأله تعبد است، یعنی شما را «لا تنقض» متعبد می کند به اینکه آثار متیقن را بر مشکوک فیه مترتب بکنید، و روی همین جهت بود که مرحوم شیخ می فرماید: کلمه نقض با هر متیقنی نمی تواند سازگار باشد، آن متیقنی با کلمه نقض سازگار است که در آن قابلیت دوام، قابلیت بقا، صلاحیت استمرار وجود داشته باشد. و الا اگر در یک متیقنی قابلیت بقا نیست، قابلیت استمرار نیست، اینجا کلمه نقض با چنین متیقنی ملائمت و مناسبت نمی تواند پیدا بکند.

پس مرحوم شیخ یقین در «لا- تنقض الیقین بالشک» را به معنای متیقن می گرفت، و شک را به معنای مشکوک فیه معنا می کرد، و نقض را در رابطه با متیقنی که متناسب با معنای نقض است، معنا می کرد. و لذا می فرمود: ما از «لا تنقض» حجیت استصحاب را در رابطه با شک در رافع می توانیم استفاده بکنیم،

اما یک نظر دیگری آنجا بود، و آن این بود که ما یقین در «الیقین» را خود صفت یقین می گیریم، خود عنوان یقین می گیریم، و شک را هم خود عنوان شک می گیریم، یقین و شک دو صفت نفسانیه است، دو حالت نفسانیه ای است که برای انسان تحقق پیدا می کنند، انسان به حسب نفس گاهی واجد صفت یقین است، و گاهی نفس واجد صفت شک است. ما گفتیم که کلمه نقض در رابطه با نفس همین دو صفت است، یعنی ولو اینکه از نظر حالت نفسانی بین یقین و شک در اصل سقوط حالت نفسانی فرقی نیست، امّا یک فرق وجود دارد، و آن این است که این یقین یک صفت نفسانیه مستحکم و ریشه دار است، به لحاظ اینکه با وجود این صفت بین انسان و بین واقعیت هیچ گونه حائل و مانعی وجود ندارد، و انسان با وجود این صفت واقعیت را به تمام ابعاد مشاهده می کند،

امّا صفت شک با اینکه آنهم صفت نفسانیه است، آنهم ذات الاضافه است، آنهم به دو طرف اضافه دارد، هم به نفس انسانی اضافه دارد، هم به متعلق و هم به مشکوک فیه اضافه دارد، امّا در نفس ماهیت این صفت استحکام و ابرام وجود ندارد، چرا؟ برای اینکه معنای خود شک این طرف و آن طرف است، معنایش این است که تحقق دارد و یا ندارد.

ما عرض کردیم که در استعمال کلمه نقض، نفس کلمه یقین ملاحظه شده است، نفس صفت شک ملاحظه شده است، و «لا تنقض الیقین بالشک» می خواهد بفرماید: یقین یعنی آن صفت نفسانیه بما اینکه دارای استحکام و ابرام است، نباید به یک صفت نفسانیه ای مثل شک نقض بشود، و بوسیله مثل شک ضربه بخورد، لذا در استعمال کلمه نقض نفس عنوان یقین ملاحظه شده است، و در این ملاحظه فرقی نمی کند که در متیقن شما صلاحیت استمرار و دوام وجود داشته باشد و یا صلاحیت استمرار و دوام وجود نداشته باشد، این کاری به متیقن ندارد، این روی نفس است که یقین عنوان «لا تنقض» را پیاده کرده است، و لذا ما در مورد کلام شیخ عرض کردیم که از «لا تنقض الیقین بالشک» حجیت مطلق استصحاب استفاده می شود، و هیچ فرقی بین شک رافع و شک در مقتضی نمی کند، برای اینکه میان موارد مقتضی و رافع از نظر تعلق یقین هیچ فرقی وجود ندارد.

شبهه موضوعیت داشتن یقین و پاسخ استاد

در اینجا جواب این شبهه را که سابقا اشاره کردم و جوابش را دادم و ممکن است الآن هم در ذهن شما بیاید، بگویم. ممکن است در ذهن شما این مسأله بیاید که یقین در اینجا موضوعیت دارد؛ پس به یقینهای طریقی کاری ندارد، ناظر به یقینهای موضوعی است، در حالیکه استصحاب در یقینهای طریقی جریان پیدا می کند، نه در یقینهای موضوعی که محل اشکال است، آنجا ما جوابش را دادیم، گفتیم: منافات ندارد که یقین طریقی باشد، و در دلیل همین یقین طریقی به عنوان موضوعیت مطرح باشد، مثل همین تعبیری که خود شما مطرح می کنید، شما مگر نمی گوئید: «القطع حجه»، اینکه می گوئید:

«القطع حجه» مگر این «القطع» ناظر به قطعهای طریقی نیست، بلا اشکال ناظر هست. امّا در این عبارتی که شما می گوئید: «القطع حجه»، قطع موضوعیت دارد، برای اینکه شما دارید قضیه تشکیل می دهید، قضیه، موضوع و محمول دارد، موضوع آن «القطع» است، و محمول آن «حجه» است، در این قضیه قطع موضوعیت دارد، یعنی در موضوع حجیت

قطع بلا اشکال موضوعیت دارد، شما نمی توانید از «القطع حجه»، غیر حجیت قطع را استفاده بکنید.

پس در عین اینکه این «القطع حجه» ناظر به قطعهای طریقی است، لکن بر همین قطعهای طریقی وقتی که می خواهیم حکم به حجیت را بار بکنیم، همین قطع طریقی موضوعیت دارد، و به عنوان موضوع در قضیه واقع می شود، که می گوئیم: «القطع حجه»، در «لا- تنقض الیقین بالشک» هم مسأله به این صورت است، که درست است که «الیقین در لا- تنقض» ناظر به یقینهای طریقی است، و همه یقینهای طریقی را مورد نظر دارد، اما در نفس این جمله «لا تنقض الیقین بالشک» یقین موضوعیت دارد، چرا؟ برای اینکه «لا تنقض الیقین بالشک» نهی است که دارای حکم است، و حکم هم موضوع دارد. حکم عبارت از حرمت، موضوع عبارت از «نقض الیقین بالشک» است، «نقض الیقین بالشک» به عنوان موضوعیت برای حکم و به عنوان موضوعیت برای حرمت مثل شرب الخمر می ماند، هیچ فرقی بین «لا تشرب الخمر و بین لا تنقض الیقین بالشک» وجود ندارد، همانطوری که در «لا تشرب الخمر» شرب الخمر موضوعیت برای حرمت «لا تشرب» دارد، در «لا تنقض الیقین بالشک» هم ما حکمی به نام حرمت داریم که مفاد هیئت «لا- تنقض» است و موضوعی به نام «لا- تنقض الیقین بالشک» داریم عین شرب الخمر، این هم موضوعیت برای نهی دارد.

پس ضمن اینکه مسأله ناظر به قطعهای طریقی است، اما در رابطه با نفس حجیت که در «لا تنقض» مطرح شده است، عنوانش، عنوان موضوعیت است و سایر الموضوعات.

(سؤال... و پاسخ استاد): برای چه موضوعیت پیدا می کند؟ شما وقتی که یقین به عدالت زید پیدا کردید، این یقین شما در رابطه با عدالت طریقی است، شما به یقین طریقی، یقین به عدالت پیدا کردید؛ اما حالا که شما شک در بقای عدالت می کنید، این یقین به عدالت موضوعیت برای «لا تنقض الیقین بالشک» دارد.

دو تا مسأله در اینجا است، یقین را یک وقت در رابطه با متیقن آن حساب می کنید، یقین به عدالت «طریق الی العداله» هیچ تردیدی نیست، اما وقتی که همین یقین به عدالت را با توجه به شک می خواهیم مجرای استصحاب قرار بدهیم، و «لا تنقض الیقین بالشک» را روی آن پیاده بکنیم، همین یقین به عدالت زید موضوعیت پیدا می کند، اما موضوع برای چه؟ نه موضوع برای عدالت، در رابطه با عدالت طریقیست دارد، بلکه یقین طریقی

متعلق به عدالت، موضوع برای «لا تنقض الیقین بالشک» است، مسأله این طور است.

مراد از یقین در لا تنقض الیقین

پس جمع به این نحو است، که یقین ناظر به یقینهای طریقی است، امّا در رابطه با خود لا-تنقض، یقین عنوانش، عنوان موضوعیت است، یعنی خودش را «بأنّه صفة نفسانیه مستحکمه» ملاحظه کردند، و شک را «بما أنّه صفة نفسانیه غیر مستحکمه» ملاحظه کردند، و در این ملاحظه گفته اند، «لا تنقض الیقین بالشک»، نباید تو یقین را با آن استحکامی که دارد، به شک نقض بکنی، منتها در همین رابطه هم تعبد مطرح است، نهی به معنای تعبد است، به معنای تشریح است، یعنی در رابطه با مسأله تکوینیه نیست، یعنی تو الان بالفعل که یقین نداری که متیقن است یا نه؟ تو بالفعل الان شک داری، وقتی در این حال شک نفسانیه به شما می گویند که حق نداری یقین را به شک نقض بکنی، معنایش این است که تعبدا خودت را متیقن بین، تعبدا آثار را مترتب بکن.

(سؤال... و پاسخ استاد): موضوعیت آن در رابطه با لا تنقض است، نه موضوع آن در رابطه با عدالت زید است، نه در رابطه با کزیت ماء است، نه موضوعیت آن در رابطه با نجاست عبا است، نه موضوعیت آن در رابطه با وجوب نماز جمعه است.

(سؤال... و پاسخ استاد): تمام قطعهای طریقی حجت است، «القطع حجه» معنای آن این طور است. لذا گفت: «کل قطع طریقی، حجه»، هم کلمه کل را آورد و هم کلمه طریقی را آورد که شما وحشت نکنید، گفت «القطع طریقی کله حجه»، در اینجا قطع طریقی چه نقشی دارد؟ موضوعیت دارد، برای حجیت موضوعیت دارد، امّا آیا برای متیقن هم طریقیّت دارد؟ نکته مسأله همینجا است، آن که برای متیقن طریقیّت دارد، برای این حکم عقلی که شما از آن تعبیر به حجیت می کنید و می گوئید: حجت ذاتی است و عقلی است، در رابطه با این موضوعیت دارد، لذا شما قضیم و موضوع و محمول تشکیل می دهید، می گوئید: «القطع الطریقی کله حجه» آیا این تعبیر غلط است یا تعبیر همین است که در کتاب القطع بیان می کنید؟ در حقیقت قطع، قطع طریقی است، امّا در رابطه با «حجه» موضوعیت دارد. وقتی که شما آن جا این حرف را می زنید، چه طور وقتی که به «لا تنقض الیقین بالشک» که می رسید وحشت می کنید، آنجا مسأله همین است، وقتی که عبارت «لا تنقض الیقین بالشک» را تغییر بدهیم، معنایش این می شود،

«نقض الیقین بالشک حرام»، این «نقض الیقین بالشک حرام مثل شرب الخمر حرام» است، همان طور که «شرب الخمر» موضوعیت برای «حرام» دارد، «نقض الیقین بالشک» هم موضوعیت برای حرمت دارد، پس در ضمن اینکه یقین و شک آن، یعنی یقین آن یقین طریقی است، اما از نظر متعلق آن، طریقی است، از نظر عدالت زید طریقی است، از نظر کریت ماء طریقی است، اما از نظر «حرمت النقض» این یقین موضوعیت دارد. مثل «القطع الطریقی کله حجه» می ماند.

حالا می خواهیم ملاحظه بکنیم، که با توجه به این دو معنائی که در «لا تنقض الیقین بالشک» مطرح است: یکی «لا تنقض» را به معنای متیقن، و شک را به معنای مشکوک فیه می گیرید، و یکی برای یقین و شک موضوعیت و اصالت قائل است، آیا با توجه به این دو معنا، و با ملاحظه مقدمه اولی آیا آثار شرعی مترتب بر لوازم عقلی و لوازم عادی با این دو معنایی که برای «لا تنقض الیقین بالشک» مطرح شده است، آیا از «لا تنقض الیقین بالشک» ترتب آن آثار را ما می توانیم استفاده بکنیم، یا نمی توانیم استفاده کنیم؟

عدم ترتب آثار لوازم بر «لا تنقض الیقین بالشک»

ظاهر این است که به هریک از دو معنا شما «لا تنقض الیقین بالشک» را معنا کنید، حق ندارید آن آثار لوازم را بار کنید، می خواهد عقلی باشد و می خواهد عادی باشد. بخاطر اینکه اگر معنای «لا تنقض» لا تنقض المتیقن بالمشکوک فیه» شد، متیقن شما کدام است؟ لا تنقض که نمی تواند از مفاد خودش بیرون برود، لا تنقض می گوید: یک متیقن، یک مشکوک فیه دست من بده، من بگویم: متیقن را به مشکوک فیه نقض نکن، آنجائی که زید ده سال پیش حیات داشته است، و حالا شما شک می کنید در اینکه حیات او باقی است یا نه؟ نسبت به حیات که مسأله را بررسی می کنیم با متیقن مشکوک فیه داریم، «کان زید حیا»، ده سال پیش، و الان مشکوک الحیاه است، دلیل هم می گوید: «لا تنقض المتیقن بالمشکوک فیه» حیات متیقن را به حیات مشکوک فیه من نقض نمی کنم، یعنی آثار حیات را بار می کنیم، آن چیزهایی را در شرع روی حیات بار شده است، تعبدا بار می کنیم؛ اما این اثری که روی هشتاد سالگی زید بار شده است، چه طوری آن اثر را بار کنیم، مگر راجع به هشتاد سالگی زید، متیقن و مشکوک فیه داریم که «لا تنقض الیقین بالشک» شامل آن بشود، شما یک زمانی یقین داشتید به هشتاد سالگی زید، و حالا شک دارید، تازه اگر

مسأله چنین باشد، از محل بحث ما خارج است، برای اینکه محل بحث ما آن جایی بود که خود این لوازم حالت سابقه متیقنه نداشته باشد، و الا اگر خود آن لوازم یک حالت سابقه متیقن داشته باشد، در خود همان لازم استصحاب جاری می شود و آثار بر آن ترتب پیدا می کند، مسأله آن جایی است که خود لوازم از مجرای استصحاب بیرون باشد، به لحاظ اینکه حالت سابقه متیقنه ندارد، مثل همین هشتاد ساله بودن زید، اثری را که شما در هشتاد ساله بودن زید شما می خواهید بار بکنید، به کدام دلیل، لا تنقض؟ لا تنقض که می گوید: متیقن را به مشکوک نقض نکن، متیقن شما چیست که می خواهید به مشکوک فیه نقض نکنید؟ شما درباره هشتاد سالگی که متیقن و مشکوکی ندارید، آن که متیقن و مشکوک شما است، حیات زید است، حیات زید متیقن بوده است، حالا مشکوک فیها است، «لا- تنقض الیقین بالشک» می گوید: «لا- تنقض الیقین بالمشکوک فیها».

پس اگر این جوری معنا کردیم، می بینید نتیجه به این صورت روشن است. اگر «لا- تنقض» را به معنای دوم هم معنا کردیم، باز همین حال را دارد، برای اینکه در معنای دوم، «لا تنقض» ناظر به صفت یقینی است که در شما وجود دارد، می گوید: یقین را به شک نقض نکن، آنهم تعبدا، آنهم در جو شرع، شما یک یقین و شکی تحویل بده، تا «لا تنقض الیقین بالشک» بگوید: یقین را به شک نقض نکن، آیا یقین و شک شما در رابطه با چه بوده است؟ در رابطه با حیات زید، حیات زید یقینی بوده است، «ثم عرض فیها الشک».

«لا تنقض الیقین بالشک» می گوید: حق نداری یقین را «بما انه صفة نفسانیه مستحکمه» به صفت شک نقض بکنید، اما وقتی که مسأله را روی هشتاد سالگی زید آوردید، مگر هشتاد سالگی زید متعلق شما بوده است؟ مگر سابقا یقین به هشتاد سالگی زید شما داشتید، الان شما هستید و شک در هشتاد سالگی زید، بدون اینکه حالت سابقه متیقنه داشته باشد.

پس چه «لا تنقض الیقین بالشک» به آن نحوی که مرحوم شیخ معنا کرده اند و دیگران، و چه به آن نحوی که قبلا ذکر شد، و تحقیق هم همین معنا را اقتضا می کرد، هر جوری ما «لا- تنقض الیقین بالشک» را معنا بکنیم اصلا نمی تواند آثار لوازم را بگیرد، برای اینکه همانطوری که دلیل «لا- تشرب الخمر» شامل حرمت فلا-ن گوشت حیوان نمی شود، به لحاظ اینکه آن از موضوع «لا تشرب الخمر» بیرون است، «لا تنقض الیقین بالشک» هم

نمی تواند آثار هشتاد سالگی زید را بگیرد، برای اینکه خارج از عنوان «لا تنقض الیقین بالشک» است، به هر جوری که شما «لا تنقض» را معنا بفرمایید، چنین است. تا بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - کیفیت ترتب اثر شرعی بر لازم عقلی یا لازم عادی را با استصحاب بیان کنید.

۲ - تحقق یقین به اصل شیء و لازم و ملزوم و ملازم آن چگونه است؟

۳ - احتمالات دوگانه در معنای لا تنقض و مختار شیخ (ره) را ذکر کنید.

۴ - شبهه موضوعیت داشتن یقین و پاسخ استاد به آن چیست؟

۵ - مراد از یقین در لا تنقض الیقین چیست؟

۶ - عدم ترتب آثار لوازم بر «لا تنقض الیقین بالشک» به چه صورت است؟

ص: ۱۷۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم ترتب آثار شرعيه بنا بر معانی دو گانه «لا تنقض»

سیدنا الاستاذ الاعظم حضرت امام «مد ظله العالی» دو امر فرمودند که یکی از دو امر، ملاحظه حال یقین بود. در موارد یقین انسان یقینهای متعدد دارد، و هر یقینی برای متعلق خودش، و ترتب آثار بر متعلق، بالاستقلال طریقت دارد.

در امر دوم معنای «لا- تنقض الیقین بالشک» مطرح بود. دو احتمال بر معنای «لا- تنقض» جریان داشت: یکی «لا تنقض المتیقن بالمشکوک فيه»، معنای «لا- تنقض المتیقن» ترتیب آثار متیقن است، ترتیب احکام شرعیه متیقن است، البته در جایی که استصحاب در موضوع جریان پیدا می کند، که محل بحث ما نیز همینطور است. احتمال دیگر در «لا تنقض» این بود که به خود یقین اصالت داده باشد، یقین «بما هو یقین، و بما هو امر محکم» نباید نقض بشود به شکی که دارای استحکام و دارای ابرام نیست. و روی این معنا در حقیقت «لا تنقض» می خواهد شما را در زمان شک تعبدا واجد صفت یقین بکند،

یعنی شما را در زمان شک یقین دار می بیند، اما یقین دار تعبدی. معنای یقین دار بودن تعبدا این است که آثار یقین باید بار بشود، آثار مترتب بر متعلق یقین بار بشود.

ما هریک از این دو معنا را در «لا تنقض» داشته باشیم، نتیجه می گیریم که آثار شرعی ای که بر لوازم عقلی و عادی مترتب است، آن آثار شرعی ترتب پیدا نمی کند.

چرا؟ برای اینکه آن آثار، آثار متیقن نیست، آن آثار در رابطه با یقین نیست، آن آثار، آثار لوازم است، موضوع آن آثار لوازم عقلی و عادی است. موضوع در آن مثالی که عرض کردیم عنوان هشتاد ساله بودن است، عنوان «نبات اللحیه» است. در رابطه با «نبات لحیه» و هشتاد ساله بودن، شما یقین و شکی نداشتید که لا تنقض در آنجا پیاده شود، حالت سابقه آنها، حالت سابقه عدمیه است، اگر خود نبات لحیه را بخواهید مستقلا ملاحظه کنید، حالت سابقه عدمیه دارد، اگر هشتاد ساله بودن زید را بخواهید مستقلا ملاحظه کنید، حالت سابقه عدمیه دارد، بنابراین آثاری که بر وجود نبات لحیه مترتب است، روی چه حسابی به «لا تنقض یقین بالشک» که در رابطه با حیات زید است، ترتب پیدا بکند؟ آن چه که اثر حیات زید نیست، اثر هشتاد ساله بودن زید است، و در رابطه با هشتاد ساله بودن شما چه یقینی دارید که آثار یقین تعبدا بار بشود، چه متیقنی دارید که آثار متیقن تعبدا بار بشود؟

عدم ارتباط «لا تنقض یقین بالشک» به لوازم عقلیه و عادیه

لذا لازمه این راهی که سیدنا الاستاذ الاعظم امام «مد ظله العالی» طی کردند و خلاصه بیان ایشان به این برمی گردد که آن عللی که در کلمات محققین بود، مثل اینکه مرحوم آخوند می فرمودند: اطلاقی در لا تنقض وجود ندارد و ما به قدر متیقن در مقام تخاطب اخذ می کنیم. یا بیانی که شیخ می فرمود که لوازم عقلیه و عادیه قابلیت جعل ندارند. این بیانه در رابطه با این حرف نمی تواند نقشی داشته باشد، برای اینکه ما می گوییم:

«لا- تنقض یقین بالشک» اصلا چه ربطی به لوازم عقلیه و عادیه دارد؟ مگر شما در لوازم عقلیه و عادیه یقین و شک دارید؟ مگر حالت سابقه متیقنه وجودیه دارید؟ چیزی که یقین و شک در آن وجود ندارد، خروجش از «لا تنقض یقین بالشک» نه به عنوان این است که این خارج از قدر متیقن در مقام تخاطب است، نه. فرض کنید اطلاق هم داشته باشد.

بالا تر از این که نیست. شما بفرمایید «لا تنقض یقین بالشک» اطلاق دارد. قدر متیقن در

مقام تخاطب هم نیست. اما اطلاق «اعتق الرقبه»، «لا تشرب الخمر» را هم می گیرد.

«لا تشرب الخمر» چه ارتباطی به «اعتق الرقبه» دارد. اطلاق در محدوده لفظ مطلق جریان دارد و کاربرد اطلاق در رابطه با همان عنوانی است که در دلیل به صورت اطلاق اخذ شده باشد. «اعتق الرقبه» در رابطه با «اعتق الرقبه» اطلاق دارد.

لذا «اعتق الرقبه المؤمنه» را می گیرد، «اعتق الرقبه الكافره» را می گیرد، «اعتق الرقبه العالمه» را می گیرد، «اعتق الرقبه الجاهله» را هم می گیرد. اما اگر یک چیزی از عنوان «اعتق الرقبه» بیرون بود، و یک عنوان دیگری داشت، آیا لازمه ثبوت اطلاق در «اعتق الرقبه» این است که آن را هم شامل بشود؟ ما در «لا تنقض اليقين بالشك» این حرف را به مرحوم آخوند عرض کنیم که شما چرا از اطلاق «لا تنقض اليقين بالشك» فرار می کنید؟ چرا دست به دامن قدر متیقن در مقام تخاطب می زنید تا پایه اطلاق را متزلزل کنید؟ بفرمایید: اطلاق دارد، هیچ تزلزلی هم در اطلاق وجود ندارد. این اطلاق کجا را می گیرد؟ هر کجا که «نقض اليقين بالشك» است. شما در رابطه با لوازم عقلیه، چه نقض اليقين به شکی دارید که لا تنقض شاملش بشود. در رابطه با لوازم عادیه چه حالت سابقه وجودیه متیقنه ای دارید که «لا تنقض اليقين بالشك» شامل آن بشود؟ اگر فرض کردید که «نبات اللحيه» ولو اینکه موضوع اثر شرعی است، هشتاد سالگی زید ولو اینکه موضوع اثر شرعی است. اما در خودش که عنوان «نقض اليقين بالشك» مطرح نیست، بلکه اگر مطرح باشد در رابطه با عدمش مطرح است، نه در رابطه با وجودش، برای اینکه این «نبات اللحيه» کان لها حاله سابقه عدمیه».

هشتاد ساله بودن زید «کان لها حاله سابقه عدمیه». اگر مصداق لا تنقض باشد جانب عدمش مصداق لا تنقض است. اما در رابطه با وجودش، در رابطه با ثبوت نبات لحيه و ثبوت هشتاد سالگی چه ارتباطی بین این و بین لا تنقض ملاحظه می کنید؟ مرتب هم بگویید: لا تنقض اطلاق دارد، باشد، ولی معنای اطلاق این است که هر کجا که نقض یقین بالشك باشد، لا تنقض آنجا پیاده می شود، اما آنجایی که «نقض اليقين بالشك» نیست. آیا لازمه اطلاق این است که آنجا هم پیاده بشود؟

اشکال استاد به مرحوم آخوند (ره) در ابتدای مسأله بر اطلاق

نتیجه اینطور می شود که ما به مرحوم آخوند عرض می کنیم که شما چرا مسأله را روی

اطلاق «وجودا و عدما» مبتنی می‌کنید؟ شما از اطلاق می‌گریزید، و قدر متیقن در مقام تخاطب را مانع از تحقق اطلاق می‌گیرید، اطلاق هم باشد مسأله همین است. لازمه اطلاق این نیست که اثر شرعی «نبات اللحیه» بار بشود. «نبات اللحیه» اثر شرعی دارد، نه حیات زید. هشتاد ساله بودن زید اثر شرعی دارد، نه حیات زید. در رابطه با این موضوع که «عبارۀ عن النبات» و هشتاد ساله بودن زید است. آیا مصداقی برای «نقض الیقین بالشک» می‌بینید، تا ما بگوییم: اطلاق لا تنقض این مصداق را هم می‌گیرد؟ یا اینکه وقتی که یقین و شک در رابطه با لوازم مطرح نیست، هر چند هم «لا تنقض الیقین بالشک» اطلاق داشته باشد اطلاق که نمی‌تواند از عنوان مطلق بیرون برود. نمی‌تواند از آن عنوانی که از دلیل اخذ شده است به یک عنوان دیگری غیر از آن سرایت بکند.

(سؤال... و پاسخ استاد): آن از بحث خارج است، من روز اول که محل بحث را مشخص کردم، برای همین بود که در بحث مرتب گرفتار این معنا نشویم. در آثار شرعی که محل بحث بعدی ما است، هم همین مسأله است؛ محل بحث جایی است که در خود این لوازم عقلی و عادی استصحاب جاری نشود، خودشان حالت سابقه وجودیه نداشته باشد، و الا اگر خودشان حالت سابقه وجودیه دارد، معنا ندارد ما بحث بکنیم؛ دیگر ما نمی‌خواهیم آن آثار را به استصحاب حیات زید بار کنیم، بلکه به استصحاب خود این لازم، آن آثار را بار می‌کنیم، اگر خود این لازم حالت سابقه وجودیه داشته باشد، استصحاب در این لازم جاری می‌شود و آن اثر شرعی بر آن ترتب پیدا می‌کند، مسأله ای نیست. مسأله اینجا است که این لوازم عقلی و عادی خودشان حالت سابقه وجودیه ندارند، و در خودشان استصحاب جریان پیدا نمی‌کند، مثل مسأله «نبات اللحیه»، زید آن موقعی که «متیقن الحیاه» بود، ده ساله بود، ده ساله که «لم ینب اللحیه»، الان که ده سال گذشته است و شما شک در بقای حیات او می‌کنید، اگر الان حیات داشته باشد، لازمه عادیش نبات لحیه است. نبات لحیه یک لازم حادث است، نه یک لازمی که از اول با متیقن شما که عبارت از حیات است، همراه بوده است.

(سؤال... و پاسخ استاد): خود موضوع، نبات اللحیه است، موضوع اثر نبات اللحیه، نبات اللحیه است. در رابطه با نبات اللحیه حالت سابقه شما کجاست که می‌خواهید اثر را بار بکنید، و به اطلاق لا تنقض تمسک بکنید. اشکال اساسی همینجا است که شما استصحاب را روی حیات بار کردید، اما این اثر شرعی که ما می‌گوییم: اثر شرعی حیات

نیست. این اثر شرعی نبات اللحیه است. پس به استصحاب حیات می خواهید اثر شرعی نبات اللحیه را بار کنید، «هذا لیس اثرا شرعیا لحیاه زید»، بخواهید دامنه «لا تنقض» را توسعه بدهید. می گوئیم: در نبات زید یقین و شک نیست که «لا تنقض الیقین بالشک» او را بگیرد، پس چطور آثار شرعی مترتب بر نبات لحیه زید را بار کنیم؟ لذا به مرحوم آخوند عرض می کنیم که اگر اطلاقی هم باشد باز مفید فایده نخواهد بود.

اشکال به مرحوم شیخ (ره) در عدم قابلیت جعل تشریحی در لوازم

ما همین را نیز به مرحوم شیخ عرض می کنیم. البته بیان مرحوم شیخ از یک بعد صحیح است. ایشان فرمودند که لوازم عقلیه و لوازم عادی قابلیت جعل تشریحی ندارد، شارع «بما أنه شارع» معنا ندارد یک لازم عقلی را جعل بکند، معنا ندارد که یک لازم عادی را جعل بکند، نبات لحیه یک واقعیت تکوینی است، هشتاد ساله بودن زید یک حقیقت تکوینی است، و جعل تشریحی شارع «بما هو شارع» نمی تواند ارتباطی به نبات لحیه و هشتاد سالگی پیدا بکند.

می گوئیم: این حرف فی نفسه درست است، نمی شود انسان در آن مناقشه بکند؛ لکن این حرف به درد اینجا نمی خورد، در عین اینکه «کلام متین جدا»، در عین حال بدرد ما نمی خورد، چرا؟ برای اینکه فرض کنیم که لوازم عقلی هم قابلیت جعل تشریحی داشته باشد، به عنوان فرض محال، اگر فرض کردید که لوازم عقلی و لوازم عادی هم قابلیت جعل تشریحی دارد، باز در ما نحن فیه اثر ندارد. چرا؟ برای اینکه شما می خواهید این جعل تشریحی را در رابطه با «لا تنقض الیقین بالشک» درست بکنید، ما دلیل دیگری برای جعل تشریحی در ما نحن فیه غیر از «لا تنقض الیقین بالشک» نداریم. پس «لا تنقض الیقین بالشک» مثل یک قانونی است که دارد جعل تشریحی می کند، این جعل تشریحی در چه محدوده ای است؟ در محدوده «نقض الیقین بالشک». مگر شما در لوازم عقلیه «نقض الیقین بالشک» دارید که لا- تنقض الیقین بالشک شامل آن بشود؟ مگر در رابطه با لوازم عادی «نقض الیقین بالشک» دارید که «لا تنقض الیقین بالشک» شامل آن بشود؟ فرض کنیم از باب فرض محال که هیچ مانعی ندارد، جعل تشریحی به لوازم عقلی و لوازم عادی هم می تواند تعلق بگیرد. اما دلیل شما بر جعل در ما نحن فیه غیر از «لا تنقض الیقین بالشک» نیست. «لا تنقض الیقین بالشک» فریادش این است که جعل تشریحی من در

محدوده «نقض یقین بالشک» است. آیا در لوازم عقلیه هم شما «لا- تنقض یقین بالشک» دارید؟ نه، در لوازم عادی نقض یقین بالشک ندارید؟ نه، بنابراین وقتی که درباره این دو لازم شما عنوان نقض یقین بالشک ندارید، چطور می شود که لا تنقض یقین بالشک ولو اینکه جعل تشریحی هم درباره لوازم عقلیه و عادی امکان داشته باشد، این لوازم را شامل شود؟

لذا اشکال به مرحوم شیخ به این صورت است که کلام ایشان در عین اینکه فی نفسه «کلام متین»، ولی در مسأله ما نمی شود روی این کلام تکیه کرد، و در مسأله ما نمی تواند بیان ایشان به عنوان یک علت مطرح شود. اینجا محدوده جعل تشریحی «لا تنقض یقین بالشک» است، و «لا- تنقض یقین بالشک» تنها در موارد «نقض یقین بالشک» پیاده می شود، لوازم عقلی مصداق «لا تنقض یقین بالشک» نیستند، لوازم عادی هم هکذا.

خروج تخصصی آثار شرعی لوازم عقلی و لوازم عادی از لا تنقض

پس نتیجه اینطور شد که با بیان امام بزرگوار، ولو اینکه بین این بحث و بحث بعدی در کلام ایشان خلط شده، و در مقام تقریب هم آنجایی که تقریب بیشتر نیاز داشته است در کلام ایشان ملاحظه نمی شود، لکن روح بیان ایشان همین بود که من عرض کردم و کلام هم کلام بسیار متینی است، علت عدم جریان لا تنقض راجع به آثار شرعی لوازم عقلی و لوازم عادی همین بود که شما ملاحظه فرمودید، که اصلا لا- تنقض قصور دارد از اینکه اینها را بگیرد، یعنی این موارد تخصصاً خارج است. مثل اینکه وقتی که شما گفتید: «اکرم کل عالم» چطور جاهلها خارج هستند؟ اگر از شما می پرسند که خروج جاهل از «اکرم کل عالم» به چه کیفیت است؟ شما می گوید: به عنوان تخصص خارج است نه به عنوان تخصیص و اشباه تخصیص.

خروج این آثار شرعی ای که بر لوازم عقلی و عادی مترتب است از «لا- تنقض یقین بالشک» به این کیفیت است. یعنی اینها تخصصاً خارجند، مصداق «لا تنقض یقین بالشک» نیستند تا «لا تنقض یقین بالشک» شامل آنها بشود. لذا اطلاق هم داشته باشد شامل نمی شود؛ قابلیت جعل تشریحی هم داشته باشد به فرض محال باز هم شامل نمی شود، برای اینکه عنوان محدود است، و تنها موارد «نقض یقین بالشک» را شامل است، تا اینجا بحث اول ما تمام شد، و به نظر من دیگر نقطه ابهامی در این بحث باقی

(سؤال و پاسخ استاد): اثر، اثر لوازم است، پس نتیجه اینطور شد، آن که لا تنقض در آن جریان پیدا می کند، عبارت از حیات زید است، این آثار آثار حیات نیستند، اینها ربطی به مستصحب شما ندارند، و آن چیزهایی که اینها آثار او هستند، مجرای استصحاب نیستند، آن چه که مجرای استصحاب است با این آثار مرتبط نیست، و آن که این آثار با او ارتباط دارد مجرای استصحاب نیست، این خلاصه بیان ایشان است در این رابطه و بسیار بیان دقیق و متین و قابل اطمینانی است.

اثر شرعی دوم موضوع برای اثر شرعی و جریان استصحاب

اما بحث دوم، که من گفتم: این بحثها مخلوط نشود، بحث دوم این است، اگر مستصحب ما یک اثر شرعی بلاواسطه دارد، و آن اثر شرعی هم موضوع برای یک اثر شرعی دوم است، برحسب تعبیری که من آن روز می کردم، در رتبه متقدمه یک اثر شرعی، و در رتبه دوم هم اثر شرعی دیگر، که اثر شرعی دوم مستقیماً بر مستصحب شما مترتب نمی شود، بلکه موضوعش همان اثر شرعی است که ترتب بر مستصحب شما پیدا می کند.

پس دو اثر شرعی طولی داریم، شکی نیست در اینکه وقتی که شما استصحاب را در موضوع بار کردید، آن اثر شرعی اول بار می شود. ما بخاطر اینکه این کلمه اثر مرتب مبهم نماند، از آن اثر اول تعبیر به لازم شرعی و از آن اثر دوم، تعبیر به اثر لازم شرعی می کنیم. در این بحث این معنا مطرح است، که شما وقتی که استصحاب موضوعی را جاری کردید، لازم شرعی اش بر آن بار می شود، اصلاً معنای استصحاب موضوعی، ترتب لازم شرعی است. اما آن اثری که بر این لازم شرعی بار شده است، اثری که بر این اثر شرعی بار شده است، آیا به استصحاب شما می توانید آن اثر را بار بکنید یا نه؟ اینجا من باز آن نکته قبلی را تذکر بدهم، بحث ما آنجایی است که این لازم شرعی که اثر اول است، خودش یک حالت سابقه وجودیه نداشته باشد، و الا- اگر خودش یک حالت سابقه وجودیه داشته باشد، شما به آن استصحاب موضوعی چکار دارید؟ خود این لازم شرعی استصحاب در آن جریان پیدا می کند، و در نتیجه آن اثر مترتب بر لازم شرعی می شود.

مثالی که در کلام «سیدنا الاستاذ الامام مد ظله» ذکر شده است، یا ایشان توجه به نکته

محل بحث نفروندند، و یا اینکه به جنبه مثالی آن تکیه کردند، و الا مثالی که در کلام ایشان ذکر شده است، از بحث خارج است. برای اینکه مثال این است که ایشان می فرمایند: اگر زید سابقاً عادل بود، و شما الان شک کردید در اینکه عدالتش باقی است و یا اینکه از بین رفته است، عدالت زید را استصحاب می کنید، عدالت یکی از موضوعات است، معنای استصحاب عدالت این است که آثار شرعی بلاواسطه عدالت بار می شود، یک اثر شرعی بلاواسطه عدالت «جواز الاقتداء به» است. باز در همین ردیف یک اثر شرعی «قبول شهادته» است، اگر مثلاً شهادت واحد مورد قبول باشد، این آثار شرعی ترتب پیدا می کند. حالا اگر بر این اثر شرعی یک آثار شرعی دیگر بار شد، و آن این است که اگر شهادتش قبول شد، حاکم می تواند برطبق شهادتش حکم بکند. و اگر حاکم حکم کرد برطبق شهادت این شخص که فردا عید فطر است، اینجا نماز عید و جوب یا استحباب پیدا می کند، بهتر این بود که این اثر را بفرمایند روزه حرمت پیدا می کند، که این اثر قوی عید فطر است. لکن این آثار طولی است. عدالت اثرش «جواز قبول شهادته» است. «جواز قبول شهادت» منشأ حکم حاکم به عید بودن فردا است، عید بودن موضوع برای حرمت روزه است، روزه در عید حرام است.

ایشان مثال را از نظر قبول شهادت، و جواز الاقتداء که اثر اولی است که بر عدالت زید مترتب می شود، ذکر کردند. درحالی که در خود این اثر استصحاب جریان پیدا می کند، برای اینکه زیدی که سابقاً «متیقن العداله» بوده است، و در همان سابق هم جواز اقتداء داشته است. در همان سابق هم مسأله جواز قبول شهادتش مطرح بوده است، اگر شما بگویید: ما نمی توانیم استصحاب عدالت را در رابطه با اثر حکم حاکم بار بکنیم، می گوییم: چرا استصحاب را شما در عدالت جاری می کنید؟ استصحاب را در «جواز الاقتداء» جاری بکنید، استصحاب را در «جواز قبول شهادته» جاری بکنید. لذا مثال را باید تغییر داد. مثال این نیست. مثال آنجایی است که این مستصحب موضوعی ما به استصحابش یک اثر شرعی بار می شود، که خود این اثر شرعی حالت سابقه متیقن وجودیه نداشته است. الان که شما به استصحاب این اثر شرعی حادث را بار می کنید، خود این اثر شرعی موضوع برای یک اثر شرعی دیگر است، و ملزوم برای یک لازم شرعی دیگر است. یعنی در رابطه با موضوع لازم شرعی است، اما در رابطه با اثر دیگر خودش ملزوم شرعی آن اثر است. بحث در آنجایی است که دیگر استصحاب در این

لازم جریان پیدا نکند، به لحاظ اینکه این لازم حالت سابقه وجودیه متیقنه نداشته باشد.

جریان استصحاب و ترتب اثر شرعی دوم

البته اینجا در ذهن شما مطرح نشود که اگر اینطور است چطور استصحاب جاری نمی شود؟ مرحوم آخوند در کفایه در یک تنبیهی ظاهراً تصریح به این معنا دارند که «یمكن ان لا يكون للمستصحب في الزمان السابق اثر شرعی»، اما حالا که شما این مستصحب را استصحاب می کنید و ابقا می کنید، به لحاظ بقا، اثر شرعی ممکن است داشته باشد، و این هیچ مانعی ندارد، لازم نیست که این اثر شرعی که شما الان در زمان شك بار می کنید، در زمان سابق هم همراه مستصحب شما باشد. نه، ممکن است که مستصحب در آن زمانی که متیقن بوده است، این اثر شرعی بر آن بار نمی شده است؛ لکن الان که شما استصحاب را جاری می کنید، به لحاظ حالت بقای این مستصحب دارای اثر شرعی است. در باب اصل مثبت که ما بحث می کنیم یک چنین جایی را باید ملاحظه کرد. اگر مستصحب ما در زمان سابق اثر شرعی نداشته است، در این حالت بقا، اثر شرعی دارد، و این اثر شرعی هم موضوع برای یک اثر شرعی دیگر است.

اینجا محل بحث ما است که آیا استصحاب که جریان پیدا می کند، و این اثر شرعی بلاواسطه بر آن ترتب پیدا می کند، آیا آن اثر شرعی دوم هم که موضوعش این اثر شرعی اول است، ترتب پیدا می کند یا نه؟ اینجا «لقائل ان يقول»: آن حرفهایی که شما در لوازم عقلی و عادی می گفتید، در اینجا «طابق النعل بالنعل» پیاده می شود، با یک اشکال اضافه.

اما آن حرفها اینجا پیاده می شود، برای اینکه کسی می گوید: به چه مناسبت شما آن اثر شرعی دوم را بار می کنید؟ آیا آن اثر شرعی دوم اثر لازم شرعی اول است یا اثر مستصحب شما است؟ جواب این است که این اثر مستصحب نیست، اثر لازم شرعی است، همانطوری که در لوازم عقلی و عادی می گفتید: اثر، اثر لازم عقلی و لازم عادی است، اینجا هم اثر، اثر لازم شرعی است. اگر اثر لازم شرعی است، «لا تنقض اليقين بالشك» که در لازم پیاده نمی شود، برای اینکه این لازم شرعی حالت سابقه متیقنه وجودیه نداشته است.

پس بعد از آن که لا تنقض در رابطه با خود این لازم شرعی نمی تواند جریان پیدا بکند، بلکه ثبوت این لازم شرعی مرهون استصحاب موضوعی است، شما چطور آن اثر

شرعی دوم را مرتب می کنید؟ مدرک شما بر ترتب آن اثر شرعی دوم چیست؟ ولو اینکه لا تنقض اطلاق داشته باشد. اینجا آن حرف مرحوم شیخ هم نیست که بفرماید: قابلیت جعل ندارد، اینجا موضوعش لازم شرعی است، و لازم شرعی قابلیت جعل دارد، ولی در عین اینکه قابلیت جعل دارد لا- تنقض نمی تواند شاملش بشود. لا تنقض در مستصحب جاری است، و معنای استصحاب جاری در مستصحب، ترتب خود این لازم شرعی است.

اما اثری که بر این لازم شرعی بار می شود، اثری که در رتبه متأخر به وساطت این لازم شرعی ترتب پیدا می کند، ترتب آن اثر چه منشأئی دارد و به چه مناسبت ترتب پیدا می کند؟ آیا آن اثر مستقیماً اثر مستصحب است؟ فرض کردیم که نه، این در عرض لازم شرعی نیست، بلکه در طول لازم شرعی است. پس اثر مستصحب نخواهد بود. اگر اثر مستصحب نیست اثر لازم است، در اینجا ما می گوییم: لازم را شما ثابت بکنید، «لا تنقض یقین بالشک» را در لازم پیاده بکنید تا اثر بر آن بار بشود. فرض این است که در لازم هم «لا- تنقض یقین بالشک» پیاده نمی شود برای اینکه این لازم، حالت سابقه وجودیه متیقنه ندارد. لذا عین آن اشکالی که در لوازم عقلیه و عادیه مطرح بود، اینجا مطرح می شود، به ضمیمه یک اشکال مهمی که ان شاء الله مطالعه بفرمایید.

پرسش:

- ۱- آیا آثار شرعیه بنابر معانی دوگانه «لا تنقض» ترتب پیدا می کند؟
- ۲- ارتباط «لا تنقض» به لوازم عقلیه و عادیه یا عدم آن را توضیح دهید.
- ۳- اشکال استاد به مرحوم آخوند(ره) در ابتدای مسأله بر اطلاق چیست؟
- ۴- اشکال به مرحوم شیخ(ره) در عدم قابلیت جعل تشریحی در لوازم را ذکر کنید.
- ۵- آیا خروج تخصصی آثار شرعیه لوازم عقلی و عادیه از لا تنقض، ممکن است؟
- ۶- ترتب اثر شرعی دوم در جریان استصحاب چگونه ممکن است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بيان اشكال در موضوع اثر شرعى دوم يعنى لازم شرعى

در جايى كه يك اثر شرعى بر لازم شرعى يك مستصحبى ترتب پيدا بكنند به نحوى كه ما دو اثر شرعى طولى داشته باشيم؛ يعنى مستصحب ما موضوع براى يك اثر شرعى باشد و آن اثر هم موضوع براى اثر شرعى ديگر باشد كه موضوع اثر شرعى اول، مستصحب باشد و موضوع اثر شرعى دوم، همان اثر شرعى اول باشد كه ما از آن تعبير به لازم شرعى مى كنيم، اشكالى كه در آثار شرعيه لوازم عقلى و عادى پيش مى آمد، عين آن اشكال اينجا مطرح است، به ضميمه يك امر اضافى.

اما عين آن اشكال در اينجا مطرح است براى اينكه مصداق «لا تنقض اليقين بالشك» در رابطه با متيقن شما هست، در رابطه با مستصحب شما هست، حالت سابقه متيقنه و مشكوكه درباره آن مستصحب داريد، لذا «لا تنقض اليقين بالشك» وقتى كه در مستصحب جريان پيدا مى كند، معنايش اين است كه آن لازم شرعى بر او ترتب پيدا بكنند

و آن اثر شرعی بر آن بار بشود. اما اثر شرعی دوم با توجه به این معنا که آن اثر شرعی دوم، اثر مستصحب نیست بلکه اثر لازم شرعی است. با توجه به اینکه در موضوع او، استصحابی جریان پیدا نمی کند، حالت سابقه متیقنه در لازم شرعی وجود ندارد و لذا مثال را باید جایی قرار داد که این لازم شرعی خودش حالت سابقه متیقنه نداشته باشد و الا اگر خود این لازم شرعی حالت سابقه متیقنه داشته باشد، در آن هم استصحاب جاری می شود و لازمه جریان استصحاب در آن، این است که اثر شرعی دوم هم بار بشود.

روی این جهت در مثالی که امام بزرگوار ذکر کرده بودند، مناقشه مثالی مورد نظر قرار گرفت. همان مثالی را که در باب استصحاب سببی و مسببی ذکر کردیم، آن مثال را تغییر می دهیم. فرض کنید که این ماء سابقه کَریت داشته است، طبعاً سابقه مطهریت هم دارد. آبی که در سابق کر بوده است، قطعاً مطهر هم بوده است و ما هم به استصحاب کَریت آن کاری نداریم، مثالی که ما می خواهیم بزنیم روی مسأله مطهریت است.

استصحاب مطهریت ماء جاری می شود، اثر شرعی آن این است که این دست نجسی که با این آب تطهیر شده است، محکوم به طهارت است. این طهارت دست، دیگر حالت سابقه ندارد. طهارت دست یک چیز حادثی است و الا حالت سابقه اش عبارت از نجاست بوده است لکن با استصحاب مطهریت ماء، اثر شرعی اش عبارت از «طهاره الید» است. «طهاره الید» اثر شرعی است. اثر شرعی «طهاره الید» این است که اگر با رطوبت با عبای شما ملاقات کند، عبای شما نجس نمی شود. پس اینجا ما یک مستصحب داریم به نام «مطهریه الماء»، این مطهریت یک اثری دارد به نام «طهاره الید المغسول بهذا الماء» و این «طهاره الید» اثر شرعی اش عدم نجاست عبایی است که این دست با رطوبت، با آن عبا ملاقات می کند. این مثال در ما نحن فیه برای این است که شما تنها استصحابی که در این رابطه دارید، استصحاب مطهریت ماء است اما راجع به «طهاره الید» اگر استصحابی هم باشد برخلاف است، دیگر استصحابی به نام «طهاره الید» نداریم که این استصحاب را جاری بکنیم و نتیجه بگیریم طهارت عبایی را که این دست کذائی «مع الرطوبه» با آن ملاقات شده است.

در اینجا اشکال این است که شما استصحاب مطهریت را که می کنید، اثر شرعی اش «طهاره الید» است اما «طهاره العباء» اینکه اثر شرعی «مطهریه ماء الحوض» نیست.

«طهاره العباء» این اثر شرعی «طهاره الید» است، نه اثر شرعی مطهریت و «ماء الحوض»

است. شما که استصحاب مطهریت می کنید، روی چه ملاکی می گوئید: این عبا پاک است؟ روی چه ملاکی طهارت این عبا را بر این استصحاب مترتب می کنید؟ این طهارت که اثر مطهریت ماء نیست و در «طهاره الید» هم شما استصحابی ندارید که بگوئید:

حالت سابقه متیقنه دارد و یک استصحاب در «طهاره الید» جریان پیدا می کند و نتیجه آن استصحاب، «طهاره العباء» هست. پس چطور طهاره العباء بر این استصحاب شما ترتب پیدا می کند؟ این اشکال همان اشکالی بود که در لوازم عقلی و عادی گفته می شد.

امکان ثبوت حکم و موضوع با «لا تنقض الیقین بالشک»

اما یک اشکال اضافه ای هم در اینجا وجود دارد. اشکال اضافه این است که «لا تنقض الیقین بالشک» که دلیل تعبد است، آیا این دلیل تعبد می تواند هم حکم را ثابت بکند و هم می تواند موضوع حکم را ثابت بکند؟ ما می دانیم که بین موضوع و حکم، تقدم و تأخر موجود است. موضوع تقدم بر حکم دارد، یک دلیل واحد با یک لسان، چطور می تواند هم موضوع درست بکند و هم حکم درست بکند؟ مگر در ما نحن فیه این چنین است؟ بله. برای اینکه اگر شما بخواهید بگوئید: «لا تنقض» هم طهاره الید را دلالت دارد و هم طهاره العباء را دلالت دارد، با توجه به اینکه طهاره الید موضوع برای طهاره العباء هست و متقدم بر طهاره العباء هست، معنایش این است که «لا تنقض الیقین بالشک»، به لسان واحد» هم موضوع درست کن باشد، طهاره الید را ثابت بکند و هم حکم طهاره الید را که عبارت از طهاره العباء هست، چون این دوتا که در رتبه واحده نیستند. طهاره العباء مترتب بر طهارت الید است «و طهاره الید بمنزله الموضوع لطهاره العباء»، اگر بنا باشد که لا تنقضی که در مطهریت ماء حوض، جریان پیدا می کند هم طهارت الید را دلالت بکند و هم طهاره العباء را دلالت بکند، معنایش این است که «لا تنقض» هم موضوع درست می کند و هم حکم درست می کند درحالی که موضوع و حکم در رتبه واحده نیستند بلکه موضوع تقدم بر حکم دارد و این نظیر همان اشکالی است که در باب خبر واحد در کفایه هم ملاحظه فرمودید.

مرحوم آخوند در اخبار مع الواسطه هم آن اشکال را متعرض هستند، گفته اند: گاهی زراره می آید مستقیماً برای ما قول امام را نقل می کند، در اینجا مخبر به خبر زراره، قول امام است. قول امام هم «حجه». اما یک وقت این است که واسطه در کار است، محمد بن

مسلم به ما خبر می دهد که زراره گفت: امام باقر(علیه السلام) چنین فرمود. اینجا مشکل ایجاد می شود برای اینکه محمد بن مسلم، قول امام را نقل نمی کند. محمد بن مسلم اخبار زراره را نقل می کند. در حقیقت مخبر به، محمد بن مسلم، «قول الامام» نیست بلکه مخبر به محمد بن مسلم، خبر و نقل زراره است.

عدم شمول ادله حجیت خبر واحد به اخبار مع الواسطه

لذا گفته اند: صدق العادلی که پشتوانه حجیت خبر عادل است، اگر بخواهد قول محمد بن مسلم را شامل بشود، لازمه اش این است که این «صدق العادل» هم موضوع درست کن باشد و هم حکم موضوع را که عبارت از وجوب تصدیق عادل است، بیان بکند.

چرا؟ برای اینکه «صدق العادل» اگر خبر محمد بن مسلم را نگیرد، ما علم نداریم که زراره چنین خبری داده است، علم غیب نداریم، ما هستیم و اخبار محمد بن مسلم به این که زراره چنین خبری را نقل کرده است. پس اگر «صدق العادل» قول محمد بن مسلم را بگیرد، لازمه اش این است که اولاً: یک خبری به نام خبر زراره به عنوان موضوع درست بکند، بعد از آنکه خبر را درست کرد، باز خودش به عنوان «صدق العادل» پیاده بشود و یک وجوب تصدیق عادل روی خبر زراره بگذارد و این ممتنع است. لذا در آنجا هم این اشکال شده است که ادله حجیت خبر واحد، اخبار مع الواسطه را شامل نمی شود.

اما جوابهایی داده شده است که من اشاره می کنم. بحث مفصل آن را، ما در بحث حجیت خبر واحد گذرانیدیم. مرحوم آخوند هم در کفایه این بحث را دارند و از چند طریق جواب می دهند. جواب ایشان بدین ترتیب است که اولاً: ما ممکن است «صدق العادل» را به نحو یک قضیه حقیقیه، یا قضیه طبیعییه فرض بکنیم، بگوییم: «صدق العادل» روی خبرهای موجود «بالفعل و محققه الوجود» تکیه نمی کند، روی کل چیزی که در خارج، وجود پیدا بکند و «یصدق علیه الخبر» و یا اگر به عنوان قضیه طبیعییه، مسأله را بررسی بکنیم روی «طبیعه الخبر»، وجوب تصدیق عادل را بار کرده است.

در این صورت اگر به نحو قضیه حقیقیه یا طبیعییه شد، منافات ندارد که یکی از راه هایی که خودش موضوع را درست می کند، نفس همین «صدق العادل» باشد؛ یعنی «صدق العادل» قول محمد بن مسلم را شامل بشود، لازمه شمولش نسبت به خبر محمد بن مسلم، تولد یک خبر جدیدی به نام خبر زراره است، می گوییم: خبر زراره هم به

عنوان یکی از مصادیق «خبر العادل» است و از افراد این طبیعت است، چه مانعی دارد که «صدق العادل»، شامل آن هم بشود. این یکی از راه هایی است که گفته شده است.

الغاء خصوصیت یا تنقیح مناط، راهی برای شمول ادله حجیت خبر واحد

یک راه دیگر هم مسأله الغاء خصوصیت است که این راه مراجعه به عرف لازم دارد؛ یعنی اگر به عرف مراجعه بکنی، عرف می گوید: بین خبر مع الواسطه و خبر بلاواسطه فرقی نمی کند. خصوصیت خبر بدون واسطه را الغا می کند ولو اینکه «صدق العادل» را هم شامل نشود اما وقتی که خصوصیت الغا شد لازمه الغاء خصوصیت، این است که فرقی بین خبر مع الواسطه و خبر بدون واسطه نباشد.

یک راه دیگر هم هست که مرحوم آخوند از آن تعبیر به تنقیح مناط می فرمایند؛ یعنی مسأله در رابطه با قضیه حقیقیه نیست، در رابطه با الغاء خصوصیت هم نیست، در رابطه با این است که ما احراز کردیم، ما بدست آوردیم که ملاکی در حجیت خبر بدون واسطه وجود دارد، همان ملاک در حجیت خبر مع الواسطه هم وجود دارد. از نظر ملاک و از نظر مناط فرقی نمی کند.

در ما نحن فیه که مسأله استصحاب است، این اشکال مثل آنجا پیاده شد. «لا تنقض الیقین بالشک»، طهاره الید را ثابت کرد، طهاره العباء به مطهریت آب، ارتباط ندارد و این اثر طهاره الید است و اگر لا تنقض بخواید هر دو را بگیرد، لازمه اش این است که موضوع و حکم با اینکه یکی بر دیگری تقدم دارد، هر دو را شامل بشود. آیا آن جواب هایی که در باب خبر عادل مطرح شد، در اینجا پیاده می شود، یا اینجا خصوصیت دارد؟ اینجا نمی تواند آن جواب ها پیاده بشود. چرا؟ برای اینکه آنجا شما می گفتید:

صدق العادل بعد از آن که خبر محمد بن مسلم را گرفت و حکم به وجوب تصدیق محمد بن مسلم کرد، از این یک خبر جدید تولد پیدا می کند. یک خبر زراره، ترتب بر این وجوب تصدیق خبر محمد بن مسلم پیدا می کند، لذا خود خبر زراره یک مصداقی است برای «خبر العادل» و یک فردی است برای خبر العادل و چون «صدق العادل» به عنوان قضیه حقیقیه یا طبیعی مطرح است، چرا این خبر نوزاد و نوظهور را شامل نشود؟ صدق العادل هر خبری را شامل می شود، منهای این خبر زراره ای که با وجوب تصدیق محمد بن مسلم، عنوان خبر عادل پیدا کرده است و الا ما علم غیب نداریم که زراره یک چنین

خبری به محمد بن مسلم داده است. در ما نحن فيه چطور؟ در ما نحن فيه دلیل ما لا تنقض است. «لا تنقض اليقين بالشك» در مطهریت ماء جاری شده است و اثرش «طهاره الید» بوده است. حالا این «طهاره الید» موضوع برای «طهاره العباء» است. اگر لا تنقضی که در مطهریت ماء جریان پیدا می کرد، سبب می شد که در طهاره الید هم یک «لا تنقض» پیاده بشود ولو تعبدا، می گفتیم: اثر «لا تنقض اليقين بالشك» در ید، این است که عبا پاک است. اما «لا تنقض اليقين بالشك» که در مطهریت ماء جاری است، هزار مرتبه هم شما بگویید: این «لا تنقض اليقين بالشك» قضیه حقیقه است اما قضیه حقیقه مصداق می خواهد، شما باید مصداق برای «نقض اليقين بالشك» پیدا بکنید، آیا در طهاره الید می توانید مصداق برای «لا تنقض اليقين بالشك» پیدا بکنید؟

پس فرق اینجا با آنجا در همین است، آنجا وقتی که «صدق العادل» خبر محمد بن مسلم را می گرفت، یک مصداق جدیدی برای «صدق العادل» ولو مصداق تعبدی، به وجود می آمد؛ یعنی ما حساب می کردیم، می گفتیم: وقتی شارع می گوید: به قول محمد بن مسلم ترتیب اثر بده، محمد بن مسلم چه گفته است که ما به او ترتیب اثر بدهیم؟ محمد بن مسلم این را گفته است: «إن هنا خبر و هو خبر زراره» محمد بن مسلم بیشتر از این نگفته است، پس ترتیب اثر بر قول محمد بن مسلم، یک خبری به نام خبر زراره و به عنوان مصداق «صدق العادل» ولو تعبدا برای ما درست می کند.

شکی نیست که «لا- تنقض اليقين بالشك» روی مطهریت ماء جاری می شود، ولو اینکه می گوید: دست شما طاهر است اما نمی گوید: در این طهارت دست هم یک «لا تنقض اليقين بالشك» است، در طهاره الید هم یک حالت سابقه متیقنه و حالت سابقه مشکوکه است. مصداق برای «لا تنقض» فقط همان مستصحب اولی ما است. اما برای طهاره الید هر چه هم شما چشمها را هم بگذارید و عنوان تعبدا را پیش بکشید، هیچ تعبدی نیامده که بگوید: شما در طهاره الید، «نقض اليقين بالشك» دارید ولو تعبدا برای اینکه عرض کردم که اگر ما روی خود طهاره الید بخواهیم تکیه بکنیم، حالت سابقه متیقنه اش نجاست است، نه اینکه حالت سابقه متیقنه اش طهارت باشد. نه تکوینا حالت سابقه متیقنه طهارت دارد و نه تعبدا، به ما یک چنین حرفی می زند.

«لا تنقض اليقين بالشك» که در مطهریت ماء جاری می شود، به ما این حرف را نمی زند که بگوید: من شما را متعبد می کنم به اینکه در مسأله ید، یک یقین تعبدی به

طهارت داری و یک شک در بقای طهارت و نباید این یقین را به شک شما نقض بکنید.

آیا یک چنین چیزی است. «لا- تنقض الیقین بالشک» در مطهرت ماء جاری می شود و یک چنین بیانی دارد. اما در «صدق العادل» که خبر محمد بن مسلم را می گیرد، معنایش این است که عباره اخری این است؛ یعنی «احکم بانّ هنا» خبری به نام خبر زراره تحقق دارد برای اینکه مخبر به محمد بن مسلم، إخبار زراره و خبر زراره است. پس «صدق العادل» در رابطه با زراره، موضوع درست می کند اما اینجا «لا- تنقض الیقین بالشک» که در مطهرت ماء جاری می شود، نسبت به طهاره الید چه موضوعی برای ما درست می کند؟ چه چیزی «نقض الیقین بالشک» را ولو تعبدا در اینجا پیاده می کند؟

لزوم حفظ عنوان موضوع در قضیه حقیقیه

پس اگر مسأله به صورت قضیه حقیقیه یا به صورت قضیه طبیعی هم مطرح باشد، قضیه حقیقیه باید عنوان موضوعش محفوظ باشد، قضیه طبیعی باید عنوان موضوع و مصداق موضوعش محفوظ باشد؛ یعنی خبر العادل در رابطه با زراره درست کنیم، آنجا درست است اما اینجا چکار بکنیم؟ اینجا ما یک لا تنقض داریم. این «لا تنقض»، دیگر یک «لا تنقض» دیگری از آن متولد نمی شود اما آنجا از خبر محمد بن مسلم، یک خبر جدیدی درست می شود به نام خبر زراره که خبر زراره هم خودش یک مصداق روشنی برای «صدق العادل» است و فرد ظاهری برای همین عنوان «صدق العادل» است.

لذا اگر از راه قضیه حقیقیه و طبیعی وارد بشویم، نمی توانیم آن نحوی که در باب خبر واحد پیاده شد، اینجا هم پیاده بکنیم. اما آن دو راه دیگر هم همینطور. شما می گوید:

عرف الغاء خصوصیت می کند.

(سؤال و... پاسخ استاد): خبر جدید به این لحاظ است که من و شما که اینجا نشسته ایم، یقین نداریم که زراره برای محمد بن مسلم چنین مسأله ای را نقل کرده است، ما علم غیب نداریم.

(سؤال و... پاسخ استاد): اگر این جوابی که ما عرض کردیم کنار بگذاریم، صدق العادل چطور می تواند هم موضوع را درست بکند و هم حکم درست بکند، کدام راه می تواند؟ پس شما هم همان قضیه حقیقیه و طبیعی را می گوید.

اما آن دو راه دیگر هم نمی تواند نتیجه بخش باشد برای اینکه آن دو راه در خبر عادل

بود. ما حساب کردیم، گفتیم: اگر «صدق العادل» فقط خبر محمد بن مسلم را بگیرد، از نظر دلیل لفظی فقط خبر محمد بن مسلم را بگیرد، ما حرفی نداریم. اما این خبر زراره که زاییده شده خبر محمد بن مسلم است، چه فرقی با خبر محمد بن مسلم می کند؟ یا می گوییم: عرف الغاء خصوصیت می کند، می گوید: درست است که صدق العادل فقط خبر محمد بن مسلم را می گیرد اما خبر محمد بن مسلم خصوصیتی ندارد، مگر محمد بن مسلم عادل تر از زراره بوده است؟ خوب هر دو آنها خبر عادل است. وقتی که «صدق العادل» خبر محمد بن مسلم را گرفت «بالغاء الخصوصیه أو بتنقیح المناط»، ما می گوییم خبر زراره هم یک «صدق العادل» باید داشته باشد ولو اینکه لفظ «صدق العادل» نتواند آن را بگیرد، به دلالت لفظی نتواند شامل آن بشود اما «صدق العادل» نفی نمی کند.

«صدق العادل» قصور در دلالت دارد، ما دلالتش را تکمیل می کنیم یا به الغاء خصوصیت و یا به تنقیح مناط که پایه هر دو، روی این جهت است که می گوییم: بین خبر زراره و خبر محمد بن مسلم چه فرقی وجود دارد؟ اگر دلیل گفت: خبر محمد بن مسلم حجت است، به تنقیح مناط، خبر زراره هم حجت است ولو اینکه دلیل با لسان لفظی اش، شامل نشود.

اما در ما نحن فیه هم می توانیم این حرف را بزنیم؟

اگر بگوییم «لا- تنقض» در مطهریت ماء، جریان پیدا کرد؛ به اعتبار اینکه مطهریت حالت سابقه متیقنه و حالت سابقه مشکوکه دارد، آیا این «لا تنقض ولو تعبدا» در «طهاره الید» هم باید جاری بشود؟ طهاره الید چه اشتراکی با مطهریت ماء دارد؟ مطهریت ماء، حالت سابقه متیقنه دارد. اما اگر بخواهید حالت سابقه «طهاره الماء» را پیش بکشید، حالت سابقه اش «عدم الطهاره» است. ما آن عدمش را هم صرف نظر می کنیم، اما خودش چه موقع حالت سابقه متیقنه دارد؟ اگر «لا تنقض» در مطهریتی که دارای حالت سابقه متیقنه است، جریان پیدا کرد، کدام عرف می گوید: به الغاء خصوصیت در «طهاره الید» هم باید جاری بشود و کدام تنقیح مناطی حکم می کند به اینکه در «طهاره الید» هم باید جاری بشود؟ «طهاره الید» با مطهریت الماء چه اشتراکی در مسأله حالت سابقه متیقنه دارد؟ به اعتبار اینکه حالت سابقه متیقنه دارد، «لا تنقض» در آن جاری است. اما در «طهاره الید» باید بگوییم: با اینکه حالت سابقه متیقنه ندارد، باز هم «لا تنقض تعبدا» در آن جاری است و دلیل ما هم الغاء خصوصیت است، دلیل ما تنقیح مناط است، تنقیح مناط، اشتراک می خواهد. خبر زراره با خبر محمد بن مسلم مناطش یکی است. از حجیت خبر

محمد بن مسلم، ما الغاء خصوصیت می کنیم و خبر زراره را هم حجت می کنیم، می گوییم: هر دو خبر است، هر دو مخبرش عادل است، هر دو مخبرش در ردیف هم هست، پس بین خبر زراره و خبر محمد بن مسلم چه فرقی می کند؟ اما اینجا در رابطه با «لا- تنقض الیقین بالشک»، ما از چه چیز الغاء خصوصیت بکنیم؟ بگوییم: لا تنقضی که در مطهرت، جریان پیدا می کند به اعتبار وجود حالت سابقه، در طهارت هم جاری است.

طهارت چه اشتراکی با مطهرت دارد؟ این حالت سابقه متیقنه ندارد، او حالت سابقه متیقنه دارد.

لذا نتیجه این طور شد که این اشکالی که در حجیت اخبار مع الواسطه در بحث حجیت خبر واحد مطرح بود و به یکی از سه جواب، در آن پاسخ داده می شد، این اشکال در «لا تنقض» به قوت خودش باقی است و متأسفانه هیچ یک از آن جواب های سه گانه در اینجا نمی تواند نقش داشته باشد.

(سؤال ... پاسخ استاد): اصلاً مثالی نیست که شما می گوید، آن مثالی که من می گویم: این نیست که شما اصل مسأله را فدای او کردید. مثال این است که دست آلوده اش را با آب «مشکوک المطهریه» تطهیر کرد، این مسأله تمام شد، این رطوبت هم تمام شد، بعد یک رطوبت دیگری آمد سراغ دست و دست با آن رطوبت، با عبا ملاقات کرد، پس مثال آن نیست که در ذهن شما بخواهد مسأله اتحاد رتبه درست بکند، نه، مسأله تعدد رتبه و طولیت است و مثال هم به این کیفیتی است که ما عرض کردیم.

پس این دو تا اشکال در اینجا موجود است. ببینیم راه جواب از این اشکال چیست؟

پرسش:

- ۱- اشکال در موضوع اثر شرعی دوم یعنی لازم شرعی را بیان کنید.
- ۲- آیا اثبات حکم و موضوع با «لا تنقض الیقین بالشک» امکان دارد؟
- ۳- چرا ادله حجیت خبر واحد شامل اخبار مع الواسطه نمی شود؟
- ۴- الغاء خصوصیت یا تنقیح مناط که راهی برای شمول ادله حجیت خبر واحد است، را توضیح دهید.
- ۵- آیا حفظ عنوان موضوع در قضیه حقیقه لازم است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشكال بر لا تنقض؛ لزوم اثبات حكم و موضوع باهم

خلاصه بحثهای گذشته به اینجا رسید که در آثار شرعیه ای که بر لوازم شرعی ترتب پیدا می کند، در حقیقت، مستصحب ما دارای دو اثر شرعی طولی است: اثر اول لازم شرعی و اثر دوم مترتب بر لازم شرعی است. گفتیم: در اینجا دو اشکال وجود دارد: یک اشکال همان آثار شرعیه ای بود که بر لوازم عقلی ترتب پیدا می کرد و بر لوازم عادی، آن اشکال سابق، بعینه در اینجا وجود داشت، به ضمیمه یک اشکال دیگری و آن این بود که اگر «لا تنقض اليقين بالشك» بخواهد هم لازم شرعی را ثابت بکند و هم اثری را که بر لازم شرعی مترتب است، لازم می آید که هم موضوع درست بکند و هم حکم درست بکند درحالی که موضوع و حکم، تقدم و تأخر از حیث رتبه دارند و یک دلیل به لسان واحد، نمی تواند موضوع و حکم، متقدم و متأخر هر دو را شامل بشود.

عرض کردیم جوابهایی که در نظیر این اشکال در باب خبر واحد مطرح شده بود،

اینجا پیاده نمی شود. در اینجا ما به عنوان جواب و راه حل از این اشکال، آن هم بعد از تسلیم اشکال؛ یعنی اشکالها را ما می پذیریم، اما نتیجه را از راه دیگری بدست می آوریم.

برای رسیدن به نتیجه از آن راه، «مقدمه» مطلبی را عرض می کنیم، اینجا که مسأله حل شد، در ما نحن فیه هم مسأله حل می شود.

در استصحاب که در احکام جریان پیدا می کند، «لا تنقض الیقین بالشک» که در استصحاب وجوب نماز جمعه به کار می رود، شما می گوئید: معنای این «لا تنقض الیقین بالشک» این است که یک وجوبی برای صلوات جمعه در زمان شک در بقای وجوب نماز جمعه به واسطه «لا-تنقض» جعل می شود و اگر بخواهیم خیلی اصطلاحی صحبت بکنیم؛ لا-تنقضی که در استصحاب احکام جریان پیدا می کند، معنایش جعل حکم مماثل است؛ یعنی همان حکمی که برای شما متیقن بود و الان برای شما مشکوک است، لا تنقضی که جریان پیدا می کند، وجوب را برای نماز جمعه در عصر غیبت که مشکوک است، جعل می کند. ما در استصحاب احکام حرفی نداریم.

نظر مرحوم آخوند(ره) در جعل حکم مماثل در موضوعات مثل احکام

«انما الکلام» در استصحابی است که در موضوعات جاری می شود. شما که استصحاب خمریت می کنید، شما که استصحاب عدالت می کنید، مفاد این «لا تنقض» در رابطه با استصحابات موضوعیه چیست؟ از عبارت مرحوم آخوند در کفایه استفاده می شود: همانطور که لا تنقضی که در احکام جاری می شود، معنایش جعل حکم مماثل است؛ لا تنقضی هم که در موضوعات جاری می شود، معنایش جعل حکم مماثل است.

استصحاب را شما در موضوع جاری می کنید، معنای «لا تنقض» جعل حکم مماثل است، به این معنا که وقتی شما استصحاب خمریت این مایع را می کنید، معنای «لا تنقض» این است که این مایع در سابق، چه حکمی داشت؟ حکمش حرمت بود. الان درحالی که شما شک در بقای خمریت دارید، «لا تنقض» برای شما جعل حرمت می کند، جعل حکم مماثل می کند، حکم مماثل با حکم موضوع، در زمان سابق. پس استصحاب را شما روی خمریت جاری می کنید لکن معنای استصحاب خمریت این است که این مایع الان «یکون حراما». از عبارت مرحوم آخوند این طوری استفاده می شود، جعل حکم مماثل با حکم موضوع در زمان سابق، این خمر در زمان سابق حرام بود، حالا که شما شک در

خمریت دارید و استصحاب خمریت را جاری می کنید، «لا تنقض» می گوید: «هذا حرام» ایشان این طور می فرمایند.

(سؤال و... پاسخ استاد): در استصحاب موضوع داریم بحث می کنیم، مستصحاب شما خمریت است. خمریت موضوع است، معنای جریان استصحاب در موضوع، به نظر ایشان، جعل حکم مماثل است؛ یعنی «لا- تنقض» وقتی که از راه می رسد، می گوید: «هذا حرام». عبارت مرحوم آخوند این است.

ما می خواهیم این معنا را به این صورت نپذیریم، اگر دقتی در این رابطه به کار برود، در اصل مثبت محل بحث ما، نتیجه بخش است و آن این است که ما به ایشان عرض بکنیم: اگر استصحاب در خمریت جاری شد، معنای استصحاب خمریت، این نیست که «هذا حرام»؟ «لا- تنقض الیقین بالشک» اصلا معنایش این نیست که «هذا حرام»، چه بسا گاهی انسان در یک موضوعاتی تردید می کند ولی الان کاری به اثرش ندارد. شما اگر شک کردید در اینکه زید عادل است یا نه؟ آیا لا تنقضی که در اینجا پیاده می شود و خود شما هم این استصحاب را جاری می کنید، روی بیان مرحوم آخوند باید ناظر به چه باشد؟ ناظر به تمام احکامی که روی عدالت بار شد، «جواز الاقتداء به، جواز الطلاق عنده، جواز قبول شهادته»، تمام احکامی که بر عدالت بار شده، باید بگوییم: «لا تنقض الیقین بالشک» ناظر به تمامی این احکام است درحالی که مسأله این طور نیست.

مسأله این است آن طوری که انسان به نحو مستقیم روی آن فکر می کند، «لا- تنقض الیقین بالشک» شما را متعبد به بقای موضوع می کند؛ یعنی می گوید: «ایها المسلم، ایها المنقاد للشرع» متعبد شو «بان هذا المایع خمر» تعبد، شارع به مقتضای «لا تنقض»، شما را متعبد به خمریت می کند، البته تعبد به خمریت در مواردی صحیح است و قابل مناقشه نیست که خمر در شریعت احکامی داشته باشد اما «لا تنقض» ناظر به آن احکام نیست مستقیماً، «لا تنقض» می گوید: «تعبد بان هذا المایع خمر» کما اینکه اگر یک بینه ای شهادت بر خمریت این مایع داد و ما گفتیم: بینه یک دلیل شرعی بر حجیت دارد، آیا معنای دلیل حجیت بینه با اینکه قائم شده «بان هذا المایع خمر»، مفادش چیست؟ مفادش این است که شارع شما را به خمریت «هذا المایع» متعبد کرد، منتها حجیت آن به نحو طریقت است، حجیت این به نحو اصل عملی است اما در اصل این معنا که دلیل بر حجیت، چه در باب بینه ای که روی موضوع قائم می شود و چه استصحابی که در موضوع

جریان پیدا می کند، مفادش یک مفاد است، ما نمی توانیم بین این دو تا فرق بگذاریم، بگوییم: اگر در این مایع «مشکوک الخمریه»، استصحاب پیاده شود، معنای استصحاب «ثبوت الحرمة» است و اگر بینه بر آن قائم بشود، معنای بینه تعبد به خمریت است؛ هر دو یک نتیجه دارد و بریک معنا دلالت می کند.

عدم فرق میان جریان استصحاب در حکم و موضوع

قاعده همین معنا را اقتضا می کند. آن چه که برای شما مشکوک است، آن چه که حالت سابقه متیقنه و حالت مشکوک دارد، عبارت از نفس عنوان موضوع است، عبارت از نفس عنوان خمریت است، استصحابی که در خمریت جاری می شود، چه معنی دارد که ما بگوییم این استصحاب، خمریت را کنار می گذارد، موضوع را نادیده می گیرد، مستقیماً شما را متوجه حرمت می کند؟ مثل اینکه شما استصحاب را در حرمت جاری کردید که نتیجه این بشود، بین جریان استصحاب در نفس حرمت و جریان استصحاب در خمریت، هیچ فرقی وجود نداشته باشد. معنای استصحاب حرمت، جعل حرمت است.

معنای استصحاب خمریت، هم شما می فرمایید جعل حرمت است. پس هیچ فرقی بین این دو تا وجود ندارد در حالی که قضیه متیقنه و مشکوک در موضوعات و احکام، دو نحو و دو سنخ است. خمریت مشکوک، غیر از حرمت مشکوک است. عدالت مشکوک، غیر از «جواز الاقتداء» مشکوک است. لذا استصحابی که در موضوع جاری می شود، همین مقدار بیشتر مفاد ندارد و همین مقدار بیشتر مدلول ندارد که می گوید: «تعبد بان هذا خمر».

در این صورت این سؤال برای شما پیش می آید که «تعبد بان هذا خمر، ما الذی یترتب علیه من الفائده»؟ فایده اش این است که شارع یک دلیل به نام «الخمر حرام» دارد، در این دلیل، خمر را به عنوان موضوع برای حرمت معرفی کرده، موضوع همیشه باید احراز بشود، موضوع باید تحقق پیدا بکند، تا «حرام» بر او بار بشود. وقتی که «الخمر حرام» را کنار «لا تنقض یقین بالشک» که در موضوعات هم جریان پیدا می کند، بگذاریم، نتیجه این می شود؛ مثل اینکه شارع می فرماید: من خمر را به عنوان موضوع قرار دادم لکن بدان که یکی از راههای اثبات خمر به عنوان موضوع، استصحابی است که در خمریت جریان پیدا می کند. مثل اینکه یکی از راهها بینه ای است که به دلیل حجیت

بینه قائم می شود، اگر بینه قائم شد «علی ان الخمر حرام»، بینه مستقیماً با حرمت کاری ندارد، بینه موضوع درست کن است، بینه با پشتوانه دلیل حجیت، موضوع «الخمر» را برای شما درست می کند و تهیه می کند. استصحابی هم که در موضوع جریان پیدا می کند، همین نقش را دارد. استصحاب می گوید: «تعبد بان هذا خمر»، معنایش این است که «الخمر حرام» در نظر شارع مسأله استصحاب یک راه برای ثبوت خمریت است. وقتی که این راه ثابت شد، یعنی وقتی که استصحاب در خمریت جریان پیدا کرد، کدام دلیل می گوید: «هذا حرام»؟ کدام دلیل متکفل حرمت است و کدام دلیل نقش تعیین کننده ای در حکم این «مستصحب الخمریه» دارد؟

مرحوم آخوند می فرماید: استصحاب. ما عرض می کنیم: نه، به استصحاب هیچ ارتباط ندارد. استصحاب مبین موضوع است و ما را متعبد به تحقق موضوع می کند. دائره موضوع در «الخمر حرام» را وسیع و گسترده می کند اما وقتی که موضوع محقق شد، دلیل «الخمر حرام» حرمتش را بیان می کند. «الخمر حرام» نقش تعیین کننده حکم این «مشکوک الخمریه» را دارد. ما برای اثبات و استفاده حکم حرمت در این مایع «مشکوک الخمریه»، نیاز به دو دلیل داریم:

یک دلیل «لا تنقض الیقین بالشک» به عنوان بیان کننده موضوع و تعبد به موضوع است، یک دلیل هم «الخمر حرام» که حکم را بیان می کند و حکم را پیاده می کند و الا «لا- تنقض الیقین بالشک» مستقیماً هیچ ربطی به مسأله حرمت ندارد و هیچ دخالتی در مسأله حرمت نمی کند، او «تعبد بان هذا الموضوع خمر» را بیان می کند.

(سؤال ... پاسخ استاد): بحث در حکم نیست. بحث ما نه حکم مطلق است و نه مقید، ما استصحاب موضوعی را بحث می کنیم. پس چرا حکم مطلق و حکم مقید را می گویید؟ به تبع یعنی چه؟ یعنی به دلیل خودش، با این توضیحی که عرض کردم، فکر نمی کردم که دیگر مبهم باشد. من هنوز نتیجه نگرفتم، ممکن است این صغرا و کبراهایی که ترتیب می دهم، بی نتیجه بماند، شما اجازه بدهید من نتیجه بگیرم، آن وقت به هر مقدمه اش خواستید اشکال بکنید.

تعبد به وجود موضوع؛ مفاد استصحاب الموضوع

نتیجه این شد که ما در استصحابات موضوعیه، نمی توانیم این حرف را بزنیم که

معنای استصحاب موضوع، «ترتب الحكم» است، اصلاً این حرف درست نیست. مفاد استصحاب الموضوع، تعبد به وجود موضوع است، تعبد به تحقق موضوع است، موضوع که متحقق شد، این موضوع به استصحاب می گوید: من خودم دلیل دارم، «الخمر حرام» اینجا به وضع من می رسد و حرمت من را مشخص می کند. پس ترتب حکم، در استصحابات موضوعیه در مسأله ترتب حکم، ربطی به استصحاب ندارد. البته اگر حکم نباشد استصحاب جریان پیدا نمی کند. مثل اینکه شارع بگوید: تو متعبد باش به اینکه این جسم مثلاً سنگ است درحالی که هیچ اثری در شرع بر سنگ ترتب پیدا نکرده باشد.

تعبد باید به لحاظ ترتب اثر باشد اما در متن تعبد، ترتب آن اثر مطرح نیست. اثر باید به لحاظ دلیل خودش ترتب پیدا بکند و از راه خودش روی موضوع، منتقل بشود. پس اینجا که ما استصحاب خمریت می کنیم، استصحاب «يقول بان هذا خمر و دليل الخمر حرام يقول بان هذا حرام لا ان الاستصحاب يقول بان هذا حرام» وقتی که اینطور شد، این مسأله را در ما نحن فيه پیاده می کنیم.

در ما نحن فيه فرض این بود که مستصحب ما که یک موضوع خارجی است، مثل خمریت و عدالت و اشباه ذلك، یک لازم شرعی دارد و لازم شرعی این هم معروض یک اثر شرعی دیگر است. معنایش این است که ما سه تا دلیل داریم. آنجایی که مستصحب ما فقط خودش اثر شرعی داشته باشد، فرض کنید ما دوتا دلیل بیشتر نداریم:

یکی دلیل «لا-تنقض»، یکی هم آن دلیلی که می گوید: «الخمر حرام». اما اگر فرض کردیم که حرمت خمر، در شریعت، موضوع برای یک حکم دیگری شد کما اینکه موضوع هم هست و آن این است که اگر کسی مثلاً حرمت خمر را انکار بکند، کأنّ مثل انکار ضروری فقه است. حالا یا ارتداد یا شبه ارتداد برایش پیدا می شود که این اثر ارتداد، روی حرمت خمر بار شده است.

ما این طور می گوئیم: تمام این اشکالاتی که پیش پای ما قرار دادید، همه آنها در صورتی است که ما اگر بخواهیم این آثار را از حرمت که اثر اول است و آن ارتداد مثلاً که اثر دوم است، به گردن «لا تنقض» بگذاریم.

ما از اول مسأله را حل کردیم، می گوئیم: همان اثر اول هم به لا تنقض ارتباطی ندارد.

اولین اثر که عبارت از حرمت است، ارتباط همان را هم با «لا تنقض» قطع می کنیم و می گوئیم: «لا تنقض» می گوید: «تعبد بان هذا المایع خمر» تمام است. دلیل دیگر یعنی

«کل خمر حرام» را اینجا پیاده می‌کنیم، آن که پیاده شد، و «کل خمر حرام» در اینجا صغرا و موضوع پیدا کرد، فرض این است که آن حرام هم موضوع برای حکم دیگری است و منشأ برای ترتب یک اثر شرعی دیگر است، در آن اثر شرعی دوم که در طول اثر شرعی اول واقع شده، ما به «لا تنقض» کاری نداریم که آن اثر را بار بکنیم که شما این همه حرف برای درآوردید، برای ما که نسبت به آن اثر که حالت سابقه متیقنه و مشکوکه نیست که شما بخواهید استصحاب را برای ما جاری بکنید، یا اگر بخواهد لا-تنقض جاری بشود، محال لازم می‌آید برای اینکه هم می‌خواهد موضوع درست بکند و هم حکم درست بکند. یک دلیل چطور می‌خواهد حکم و موضوع را در رتبه واحده برای ما افاده بکند؟ می‌گوییم همه این مصیبت‌ها برای این است که شما خیال کردید که ما این آثار را می‌خواهیم به گردن «لا تنقض» بگذاریم و اثبات این آثار را از راه «لا تنقض» بدست بیاوریم درحالی که ما همان اثر اول را هم منکر هستیم، می‌گوییم: اثر اول هم به «لا تنقض» ارتباطی ندارد.

دلیل «لا تنقض» همین مقدار می‌گوید: «تعبد بان هذا خمر»: می‌گوییم: لا تنقض کنار می‌رود، و دلیل «کل خمر حرام» پیاده می‌شود برای اینکه موضوعش را «لا-تنقض» درست کرد، موضوعش را «لا تنقض» به هنگام تعبد اثبات کرد، این خمر تعبدی حرام شد، خمر تعبدی که حرام شد، با ثبوت حرمت، موضوع برای یک دلیل سومی تحقق پیدا می‌کند و آن دلیل سوم این است که هرکسی که حرمت خمر را انکار بکند «یصیر مرتدا» از باب مثال. اینجایی که ما می‌خواهیم مسأله ارتداد را پیاده بکنیم، چه کاری به «لا تنقض الیقین بالشک» داریم؟ تا شما این همه اشکالات را برای ما مطرح بکنید و آن هم اشکالاتی که اگر این اثر به «لا تنقض» می‌خواهد ثابت بشود، آن اشکالات قابل جواب نبود و هیچ راه فراری از آن اشکالات، ما نداشتیم.

پاسخ استاد به عدم جریان استصحاب در موضوعات

در مقام جواب این مسأله را مطرح می‌کنیم، می‌گوییم: ما کاری به «لا تنقض» نداریم، منتها عرض کردیم که از ریشه شروع می‌کنیم، در همان اثر اول ما کاری به «لا تنقض» نداریم، اثر اول به «کل خمر حرام» ثابت می‌شود، اثر دوم هم بعد از آنی که این به عنوان خمریت حرمت پیدا کرد، آن دلیل سوم، موضوع برایش تحقق پیدا می‌کند که هرکسی که

حرمت خمري را انكار بکند مثلاً «يصرير مرتدا و مستحلا للحرام». اگر ما مسأله را به اين صورت تقريب بکنيم که واقعيت مسأله هم به اين صورت است، نه صرفاً به عنوان فرار از اشکال، ما مجبور شده باشيم و اين راه را انتخاب کرده باشيم بلکه به عنوان واقعيت مسأله، اگر ما چنين حرفی بزيم، شما استصحاب خمريت که کرديد، هم حرمت به دنبال آن است و هم آثار ديگری که حرمت در رابطه با آن آثار، جنبه موضوعيت دارد و آن آثار بر حرمت، ترتب پیدا می کند.

(سؤال و... پاسخ استاد): جلوی آثار را نمی خواهيم بگيريم، می خواهيم بگويم:

استصحاب مستقيماً ناظر به آثار نيست، استصحاب موضوع درست کن است. اگر يك بينه ای آمد و گفت: «ان هذا المايح خمر». نقطه حساس مسأله همين است که معنای دليل حجيت بينه، حرمت اين مایع نيست. دليل حجيت بينه می گوید: تو مجبور هستی بگویی اين خمر است، تو «بما انك متشرع و منقاد للاسلام»، مجبور هستی بگویی اين خمر است. من مجبور شدم به اينکه بگويم: اين خمر است، اينجا دست نیاز به «كل خمر حرام» دراز می کنم، می گويم: حالا که مجبور شدم بگويم: خمر است، پس اين موضوع برای «كل خمر حرام» است و دليل «كل خمر حرام» حکم می کند «بان هذا حرام».

اصلاً واقعيت مسأله اين است برای اينکه اگر شما علم پیدا کرديد «بان هذا خمر»، اينجا کدام دليل می گوید «هذا حرام»، «كل خمر حرام»؟ اگر بينه قائم شد «علی ان هذا خمر»، آیا اينجا مطلب عوض می شود؟ اينجا ديگر «كل خمر حرام» کنار می رود، دليل حجيت بينه نقش پیدا می کند؟ دليل حجيت بينه، موضوع برای شما درست می کند و دليل استصحاب هم موضوع برای شما درست می کند؛ يعنی وقتی که شما دليل حجيت بينه و دليل استصحاب را کنار هم بگذاريد، نتيجه می گيريد «الخمر حرام».

برای موضوع آن سه راه وجود دارد: يك راه علم «بان هذا خمر» است و يك راه «قيام البينه علی ان هذا خمر» است و يك راه هم «لا تنقض اليقين بالشك» است که در مسأله خمريت جريان پیدا می کند. اما مبين حرمت و آن دليلی که به معنای مطابقی، حرمت را بيان می کند «كل خمر حرام» است. در تمامی اين موارد، چه صورت علم و چه صورت بينه و چه صورت استصحاب، دليل حرمت «كل خمر حرام» است، نه اينکه وقتی شما استصحاب خمريت می کنید «لا تنقض اليقين بالشك»، مثل يك دليل جداگانه، بگويد:

«جعلت هذا المايح حراماً»، مرحوم آخوند اين را می فرمايد، ظاهر تعبيرات خیلی ها هم

همین معناست، این معنا را ما از استصحابات موضوعیه نمی فهمیم. استصحاب موضوع، تعبد به موضوع را مطرح می کند، بعد «کل خمر حرام بما أنه» دلیل اصلی خودش پیاده می شود، آن دلیل که پیاده شد و ثابت کرد که این مایع به عنوان خمیریت حرام است، موضوع برای لازم الالزام و اثر لازم شرعی درست می شود که اگر کسی حرمت خمیری را انکار بکند، مثلاً بصیر کذا، بصیر مثلاً- از باب مثال «مرتدا». پس در نتیجه ما استصحاب را درباره موضوعات، اصلاً در حریم آثار نمی آوریم. آثار «کل علی دلیل»، هر کدام را از دلیل خودش استفاده می کنیم. لذا صدتا اثر هم باشد به همین کیفیت است.

(سؤال... و پاسخ استاد): متعبد به خمیریت این مایع می شویم، متعبد؛ یعنی شارع این طوری می گوید، معنای متعبد این نیست که «احکم بانه خمر واقعا»، مثل «ابن علی الخمریه» است. «ابن علی الخمریه و تعبد بالخمریه (غیر) احکم بانه خمر واقعا» است.

مثل «اذا شککت فی الصلاه بین الثلاث و الاربع، فابن علی الاربع»، این یک حکم تعبدی است، واقعهش ممکن است شما سه رکعت خوانده باشید، ممکن است چهار رکعت خوانده باشید لکن شارع شما را متعبد می کند «بالبناء علی الاربع».

(سؤال... و پاسخ استاد): همین را که سالها در ذهن شما بوده، می خواهم خراب کنم، می گویم: از وقتی که رسائل خواندید تا حالا- توی ذهنتان بوده و خیال می کردید یکی از مسلمیات است، همین را من دارم خراب می کنم. چه کسی گفته معنای استصحاب موضوع، ترتیب آثار است؟ کی گفته معنای استصحاب موضوع، جعل حکم مماثل است؟ نه، استصحاب موضوع، «قیام البینه علی الموضوع» است. شما بین این دو تا هیچ فرقی نمی توانید بینید. فقط «قیام البینه علی الموضوع» به عنوان یک اماره مطرح است، استصحابی که در موضوع قائم می شود، به عنوان یک اصل عملی است.

پرسش:

۱ - اشکال بر لا تنقض؛ لزوم اثبات حکم و موضوع باهم را توضیح دهید.

۲ - نظر مرحوم آخوند(ره) در جعل حکم مماثل در موضوعات چیست؟

۳ - چه فرقی میان جریان استصحاب در حکم و جریان آن در موضوع وجود دارد؟

۴ - تعبد به وجود موضوع؛ مفاد استصحاب الموضوع است، یعنی چه؟

۵ - پاسخ استاد به عدم جریان استصحاب در موضوعات چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اثبات آثار دوم و سوم و... بدليل استصحاب در موضوع اول

بیانی را که دیروز عرض کردیم، به نظر من یک راه بسیار روشنی بود، گرچه بعضی از دوستان درست توجه نکردند؛ ریشه این حرف همین بود که ما در استصحابات موضوعیه واقعت استصحاب و نقش استصحاب را ببینیم تا چه اندازه است؟ آیا استصحاب خمريت می گوید «هذا المایع حرام» یا استصحاب خمريت می گوید «هذا المایع خمر» و برای حرمت خمر ما نیازمند به دلیل «کل خمر حرام» هستیم، در نتیجه اگر از ما سؤال بشود، اگر از ما پرسند چرا شما این مایع «مشکوک الخمریه» را محکوم به حرمت می کنید؟ در جواب می گوییم: ما دو دلیل را به هم منضم می کنیم، موضوع را از یک دلیل بدست آوردیم و حکم را از دلیل دیگر. در نتیجه فهمیدیم که «هذا المایع حرام». خمريت به استصحاب ثابت شد و حرمت به «کل خمر حرام» ثابت شد.

پس دلیل «لا تنقض» به ضمیمه «کل خمر حرام» روی هم رفته حرمت این مایع را

تثبیت می کنند. کما اینکه عرض کردیم در بینه همینطور است. اگر بینه شهادت داد «علی ان هذا المایع خمر» شما نمی توانید بگویید من به شهادت بینه فقط حرمت این را ثابت می کنم، شهادت بینه به خمیرت این مایع متعلق شده است، باید به این بینه «کل خمر حرام» را ضمیمه کنید، آنوقت حرمت را نتیجه بگیرید. ما عرض کردیم نتیجه این حرف این می شود که اگر بگوییم معنی استصحاب در موضوع جعل حکم مماثل است، یعنی «لا تنقض» جعل حکم حرمت می کند. «لا تنقض» انشای حرمت برای این مایع می کند، این مطلبی نیست که با «لا تنقض» سازگار باشد. «لا تنقض» تعبدا خمیرت این مایع را تثبیت می کند و «کل خمر حرام» حرمت آن را و از این راه نتیجه گرفتیم: همانطوری که اولین اثر که ما از آن تعبیر به لازم شرعی می کنیم، به دلیل خودش ثابت می شود و «لا تنقض» تنها تعدد به موضوعش را بیان می کند در رابطه با آثار دوم و سوم هم مساله به همین کیفیت است، وقتی که «کل خمر حرام» اینجا پیاده شد، اگر حرمت خمر موضوع برای یک اثر شرعی دیگر باشد مانند آن مثالی که دیروز عرض کردیم، طبعاً آن اثر هم ترتب پیدا می کند. لکن معنی ترتب آن اثر این نیست که استصحاب آن اثر را ثابت کرده باشد، استصحاب، اولین اثر را هم ثابت نکرده است. همانطوری که اولین اثر با اینکه ربطی به استصحاب ندارد به دلیل ثبوت موضوعش، دلیل خود آن اثر را ثابت می کند اثر دوم هم همینطور است. اگر پنجاه تا اثر طولی و مترتب و سلسله وار داشته باشیم هر کدام از آنها ترتب پیدا می کند لکن نه بخاطر اینکه «لا تنقض» این آثار را ثابت کرده است بلکه بخاطر اینکه «لا-تنقض» موضوع اثر اول را درست کرد. اثر اول موضوع اثر دوم را درست کرد. اثر دوم موضوع اثر سوم را درست کرد. هر کدام با دلیل مستقلاً که دارند، هر کدام از دلیلهای پیاده می شود و ثبوت آن اثر در ارتباط با دلیل خودش است.

پس ما اگر گفتیم که استصحاب آثار شرعی مترتب بر لوازم شرعی را اثبات می کند، قدری مسامحه در عبارت است واقع آن این است که استصحاب هیچ کاری نمی کند، استصحاب موضوع را درست کرد اثر اول به دلیل خودش پیاده شد، اثر دوم هم به دلیل خودش و اثر سوم هم به دلیل خودش پیاده شد و هکذا الی سایر الآثار. پس در این عبارت مسامحه است.

واقع مسأله این است که در استصحاب موضوع این آثار هست اما مربوط به استصحاب هم است و استصحاب این آثار را ثابت می کند. معنی آن چنین می باشد که

«لا- تنقض الیقینی» که در خمیرت جریان پیدا می کند، پنجاه اثر مترتب طولی را خود «لا تنقض» جعل بکند در یک مورد «لا تنقضی» که در خمیرت جریان پیدا می کند حرمت را جعل بکند، در آن مثال دیروز ارتداد را جعل بکند، اثری را که بر ارتداد بار است، جعل بکند. همه اینها را «لا تنقض» جعل بکند «لا تنقض» چطور می تواند اینها را جعل بکند؟ «لا تنقض» فقط شما را متعبد به موضوع خمیرت کرد بعد دلیل «کل خمیر حرام» پیاده شد، آن چه پیاده شد موضوع است برای دلیل دوم و سوم، یعنی بطوریکه دوم برای سوم، سوم برای چهارم، که هر اثری موضوع برای اثر بعدی است این مطلبی است عقلانی که قابل قبول است و متناسب با ادله و متناسب با لسان «لا تنقض الیقین بالشک» است.

فرق جریان لوازم عقلیه و آثار شرعیه بر لوازم عقلیه، با لوازم شرعیه

اینجا تذکر دو سه نکته لازم است: یک نکته این است که کسی خیال نکند که این مطلبی را که ما اینجا در آثاری که بر لوازم عقلیه یا لوازم عادیه مترتب می شود، ذکر کردیم، در آنجا هم همین بیان جریان پیدا بکند، نه در آنجا واضح است که این بیان جریان پیدا نمی کند، برای اینکه شما که حیات زید را استصحاب می کنید، معنی استصحاب حیات این است که شما را به حیات زید متعبد کرد، هر اثری که حیات زید برای آن اثر موضوع است، در شریعت دلیل آن اثر پیاده می شود. «اذا کان زید حیا لا یجوز الترویج بزوجه» پیاده می شود «اذا کان زید حیا لا یجوز تقسیم امواله» اینها پیاده می شود برای اینکه موضوع آن به استصحاب درست شد.

اما اگر یک اثری بر لازمه عقلی حیات زید بار شد، مثل همان مثال که اگر زید الان حیات داشته باشد، حتما باید هشتاد ساله باشد، حال اگر یک اثر شرعی بر هشتاد سالگی زید بار شد، شما نذر کردید که اگر زید که مثلا مورد علاقه شماست اگر سنش به هشتاد سالگی برسد، مثلا ده تا فقیر را اطعام بکنید. موضوع این حکم چیست؟ هشتاد ساله بودن. هشتاد ساله بودن از کجا ثابت شد، آیا وجدانا هشتاد ساله است؟ نه، استصحاب می گوید هشتاد ساله است؟ نه، استصحاب شما را متعبد به حیات کرده است، استصحابی که در حیات جریان پیدا می کند شما را به حیات متعبد کرده است این حیات موضوع هر اثری باشد دلیل آن پیاده می شود. اما من استصحاب حیات بکنم دلیلی که موضوعش هشتاد ساله بودن زید است، آن را بخواهم پیاده بکنم، چطور پیاده بکنم؟ چه چیزی آمده

که به من بگوید که زید هشتاد ساله است، آیا علم به این معنی دارید؟ نه. بینه بر هشتاد سالگی زید قائم شد؟ نه شارع شما را متعبد کرد به هشتاد سالگی؟ اگر شارع می خواست مرا متعبد کند باید به «لا تنقض الیقین بالشک» متعبد کند «لا تنقض» که در هشتاد سالگی جریان ندارد «لا تنقض» به لحاظ قضیه متیقنه و مشکوکه در حیات زید جریان پیدا می کند، حیات زید یک مسأله است، هشتاد ساله بودن مسأله دیگر و آثاری هم که بر اینها بار شده متفاوت و مختلف است. لذا اثری که روی هشتاد سالگی بار شده اگر بخواهد این اثر بار شود باید موضوع آن احراز شود «اما بالعلم و اما بالینه و اما بالتعبد»، علم و بینه که نیست، تعبد کجاست؟ استصحاب است استصحاب که در هشتاد سالگی اگر جریان پیدا بکند، در عدم آن جریان پیدا می کند. برای اینکه ده سال پیش زید هشتاد سالش نبود، حالا شک داریم که هشتاد سال شده یا نه؟ استصحاب عدم هشتاد سالگی جریان پیدا می کند نه هشتاد سالگی. شارع هم در استصحاب حیات فقط شما را متعبد به حیات کرده است برای اینکه قضیه متیقنه و مشکوکه شما فقط در محدوده حیات است.

در اینجا بین لوازم عقلیه و آثار شرعیه ای که بر لوازم عقلیه مترتب است و بین لوازم شرعیه و آثار شرعیه ای که بر لوازم شرعیه مترتب است، فرق روشنی بوجود می آید، آنجا تعبد به موضوع شده دلیل آن پیاده شده حکم آن موضوع برای دلیل دوم است، همینطور سلسله مراتب به نحو طولیت وجود دارد هر حکمی موضوع برای یک حکم دیگر است و همه اینها پشت سرهم بواسطه ادله خودشان تحقق پیدا می کنند. اما در اینجا در همان قدم اول ما ناتوانیم. ما استصحاب حیات کردیم آثار حیات به دلیل خود آن آثار بار می شود. اما هشتاد سالگی موضوع برای اثر دوم است، این را از چه راهی ما بتوانیم اثبات کنیم؟ پس فرق بین لوازم شرعیه و بین لوازم عقلیه و عادیه با این بیان کاملاً روشن است. اما نکته دومی که باید اینجا به آن توجه کرد این معناست: عرض کردم آن حرف در جای خودش درست است، یعنی حرف متین است ولی به درد اینجا نمی خورد، فرض کنید که لوازم عقلیه هم قابل جعل باشد، هشتاد سالگی قابل جعل باشد از باب مثال، اما باید شارع بگوید که این هشتاد ساله است یا نه؟ عمده نکته مسأله اینجاست که شارع بگوید این هشتاد ساله است ولو تعبد، مانعی ندارد. اما کجا گفته است این هشتاد ساله است، استصحاب حیات که شما را به حیات متعبد می کند، در خود هشتاد سالگی هم اگر بخواهید استصحاب را درباره آن پیاده کنید، عدم آن مقتضی استصحاب است نه

وجودش مقتضی استصحاب باشد. پس بر فرضی هم که قابلیت جعل داشته باشد ولی باید جعل به آن تعلق بگیرد، باید تعبد به آن تعلق بگیرد، تعبدی در این رابطه وجود ندارد تا ما آثار آن را بار بکنیم.

عناوین در آثار بر لوازم در اصل مثبت

اما نکته دوم این است که در باب اصل مثبت؛ آثاری که بر لوازم بار می شود، آثاری که بر ملازمات بار می شود، آثاری که بر ملزومات بار می شود، پس در باب اصل مثبت سه عنوان مطرح است: آثاری که بر لوازم بار می شود همان بود که ما ذکر کردیم و از راه دلیل «لا- تنقض» در آثار لوازم شرعی راه را برای شما ذکر کردیم. اگر مستصحب ما یک موضوعی از موضوعات است، فرض کنید ضمن اینکه خودش اثر شرعی دارد یک ملازمی هم دارد که آن ملازمش هم اثر شرعی دارد. لکن ملازمه، ملازمه شرعی نیست اگر ملازمه، ملازمه شرعی باشد در ملازمه شرعی وقتی که احد المتلازمین را خود شارع تعبد به وجودش کرد همان دلیل شرعی که ملازمه شرعی را دلالت می کند همان دلیل، ملازم دیگر را ثابت می کند و اگر ملازم دیگر ثابت شد آثار ملازم هم بار می شود ثمرات ملازم هم ترتب پیدا می کند، اما اگر ملازمه، ملازمه عقلیه بود، بین موضوعی که استصحاب می شود و موضوع دیگری که منشأ اثر است، ملازمه ثابت می شود.

محل نزاع در اینجا استصحاب موضوعی است و الا در استصحاب حکمی ملازمه ها هم بر آن ترتب پیدا می کند. اگر وجود یک ذی المقدمه ای با استصحاب ثابت شد آیا مقدمه آن واجب است یا نه؟ بله. ملازمه بین الوجوبین چطوری است؟ عقلی، چطور با اینکه ملازمه عقلی است شما وجوب مقدمه را ثابت می کنید؟ اگر وجوب یک ذی المقدمه ای را استصحاب کردید و وجوب ذی المقدمه به استصحاب ثابت شد نه بواسطه دلیل، می گوئیم به کمک ملازمه عقلیه وجوب مقدمه اش را هم ثابت می کنیم، چرا؟ بخاطر اینکه طرفین در این ملازمه، دوتا حکم شرعی است، یعنی بین وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه، ملازمه وجود دارد. مگر شما به استصحاب وجوب شرعی ذی المقدمه را ثابت نکردید؟ مگر «لا تنقض» قصور داشت از اینکه وجوب شرعی ذی المقدمه را ثابت بکند، قصوری نداشت، تا شما وجوب شرعی ذی المقدمه را ولو به کمک استصحاب ثابت کردید، ملازمه عقلیه ای که در بحث مقدمه

واجب مطرح است فوری حکم می کند که مقدمه این واجب هم وجوب شرعی دارد.

پس در آنجائی که مستصحب ما حکم باشد ولو اینکه این حکم یک ملازمه عقلی با یک حکم دیگری داشته باشد، بر استصحاب مترتب می شود مثل همین که شما استصحاب وجوب نماز جمعه را که کردید وجوب اطاعت عقلی به دنبال آن است، حرمت عصیان عقلی به دنبال آن است بلا اشکال. اما بحث در استصحاب موضوع است.

اگر شما یک موضوعی را استصحاب کردید که خود این موضوع حکمی دارد در شریعت، آن حکم هم بر آن ترتب پیدا می کند، لکن این موضوع یک ملازم عقلی دارد که ملازمش هم موضوع برای یک اثر شرعی است. آیا آن اثر شرعی مترتب بر این ملازم عقلی به وسیله این استصحابی که شما در این طرف ملازمه جاری کردید، ترتب پیدا می کند؟ نه، چرا بخاطر این که آن اثر شرعی روی ملازم بار شده و مترتب شده است، موضوع آن اثر شرعی ملازم است، من ملازم را از کجا اثبات کنم؟ این موضوعی که ملازم با مستصحب ما است راه اثبات این موضوع چیست؟ آیا علم به تحقق آن موضوع دارم؟ نه، بینه ای بر ثبوت آن ملازم قائم شده است؟ نه، تعبدی به وجود آن ملازم حکم می کند؟ نه. کدام تعبد؟ مگر آن ملازم خودش مجرای استصحاب است؟ اگر آن ملازم خودش مجرای استصحاب باشد، یک تعبدی که در رابطه با استصحاب ملازم است، حکم می کند به تحقق آن ملازم و در نتیجه اثر شرعی بر آن ترتب پیدا می کند. اما فرض این است که ملازم حالت سابقه متیقنه به آن معنا ندارد و الا استصحاب در خودش جریان پیدا می کرد. شما می خواهید استمداد بکنید از استصحابی که در این طرف ملازمه جریان دارد، استصحابی که در این طرف ملازمه جریان دارد، فقط شما را متعبد می کند به وجود این طرف ملازمه. اما وجود آن طرف ملازمه از کجا ثابت بشود؟ کدام تعبدی وجود آن طرف ملازمه را ثابت می کند؟ کدام دلیل تعبدی ما را ملتمز به تحقق آن طرف ملازمه می کند؟ استصحاب که در آن جاری نیست، در این طرف هم از محدوده خودش تجاوز نمی کند از قضیه متیقنه و مشکوکه پایش را بالاتر نمی گذارد، قضیه متیقنه و مشکوکه در این طرف ملازمه است.

پس نتیجه اینطور شد که بیان و راه دیروز، درباره لوازم و لوازم لوازم به سلسله طولیه آنجا اثر دارد. اما درباره ملازم هیچ اثری ندارد، «بالملازمه العقلیه لا یثبت بالاستصحاب» استصحابی که در آنطرف جریان پیدا می کند اثر شرعی مترتب بر این طرف ملازم است.

برای اینکه موضوع آن احراز نشده است، موضوع آن بدست نیامده تا اثر بر آن مترتب بشود. همین طور بلکه بالاتر آنجایی که مسأله ملازمه نباشد، بلکه مسأله لازم و ملزوم باشد، عکس آن لازم و ملزومی که ما دیروز و امروز ذکر می کردیم، در مسأله خمر مسأله لازم و ملزوم این بود که خمر ملزوم بود، حرمت لازم خمر بود و اثر دوم هم مترتب بر این لازم، اثر سوم هم مترتب بر اثر دوم، که ملزوم و لازم به طرف بالا می رفت.

اما اگر ما یک جایی را فرض بکنیم که خمریت نسبت به او لازم است، خمریت نسبت به حرمت ملزوم بود و حرمت، لازم خمریت، اما اگر یک جایی را عکس فرض بکنیم استصحاب را شما در خمریت جاری می کنید لکن این خمریت، لازمه یک مسأله ای باشد لازمه یک امری باشد که آن امر ملزوم خمریت باشد و بر آن امر یک اثر شرعی بار بشود، یا حتی خودش اثر شرعی باشد، منتهی عنوان اثر با ملزوم بودن نمی سازد، اگر فرض ملزوم کردیم، باید آن ملزوم را موضوع یک اثر خاصی قرار بدهیم، موضوع یک اثر شرعی قرار بدهیم. پس یک اثر شرعی روی یک عنوانی بار شده است که این عنوان را وقتی که با خمریت مقایسه می کنیم، می بینیم این عنوان ملزوم خمریت است و خمریت لازم اوست، متأسفانه استصحاب خمریت در رابطه با آن اثر هیچ نقشی نمی تواند داشته باشد. چرا؟ برای اینکه استصحاب خمریت شما را متعبد به خمریت می کند، تعبد به خمریت برای «الانزم الخمریه» اثر دارد، تعبد به خمریت برای «کل خمر حرام» اثر دارد به لحاظ اینکه می گوئید این ما را متعبد به موضوع کرد حکمش هم عبارت از حرمت است. اما اگر خمریت لازم یک عنوان دیگری شد، هزار مرتبه هم شارع شما را متعبد به خمریت بکند، اثر بر آن ملزوم مترتب شده، آن ملزوم را شما چطوری ثابت می کنید؟ آن ملزومی که موضوع برای اثر شرعی است شما چه راهی برای اثبات آن ملزوم دارید؟ استصحاب می گوید استصحاب در خمریت جاری است، راه دیگری برای احراز آن ملزوم دارید؟ فرض این است که ما راه دیگری برای احراز آن ملزوم نداریم.

جریان استصحاب، آثار شرعی مترتب بر لوازم لوازم

پس در عین اینکه ما با آن بیان درباره آثار لوازم یک راهی پیدا کردیم و همه لوازم و لوازم لوازم در صورتی که شرعیه باشند، ترتب پیدا می کند، ولی درباره ملزوم دست ما کوتاه است، هیچ راهی برای این معنا نداریم ولو اینکه اولین ملزوم هم باشد که خیلی هم

واسطه نخورد، خمریت لازمه یک معنایی است که آن معنی موضوع برای یک اثر شرعی است. ما چطوری آن ملزوم را بواسطه استصحاب خمریت ثابت بکنیم تا آثار شرعی مترتبه بر آن ملزوم ترتب پیدا بکند؟ پس این راه در عین این که منتج بود و مفید بود، ولی در عین حال این راه محدود است و اینطور نیست که ما بتوانیم بگوییم که چه لازم باشد، چه ملزوم باشد، چه ملازم باشد، همه اینها ترتب پیدا می کند. نه، فقط در بین همه اینها تقریباً یک مورد درست شد، استصحاب، آثار شرعی مترتب بر لوازم لوازم (با توجه به معنی لوازم) آثار شرعی مترتب بر لوازم شرعی را ما می توانیم بار بکنیم، آن هم عرض کردم نه با تعبیر اینکه استصحاب این اثر را دارد، نه؛ استصحاب اثری ندارد لکن هر کدام به دلیل این که موضوع آنها تعبدا پیاده شده، حکمش هم پیاده خواهد شد.

اما تمامی موارد دیگر لوازم عقلیه و عادیه، ملازمات عقلیه و عادیه، ملزومات، آثار شرعی ای که به توسط این لوازم و ملازمات و ملزومات در کار است، برای هیچ کدام از آنها، ما برای اینکه با استصحاب به آن آثار برسیم ولو در مسامحه در تعبیر، راهی برای آنها نداریم. در نتیجه استصحاب موضوعی فقط برای ترتب اثر خود این موضوع و آثاری که بر اثر بار می شود و آثاری که بر اثر الاثر الی ما شاء الله هر چه ترتب و طولیت پیدا کند، این آثار ترتب پیدا خواهد کرد.

نکته سومی که برای مطالعه عرض می کنم این است؛ یک مورد در مسأله لوازم عقلیه و عادیه را استثنا کرده اند، یعنی یک جایی را با اینکه لازم عقلی و لازم عادی در کار است، مع ذلک گفته اند که مانعی ندارد و آن در جایی است که وجود این واسطه و ثبوت این واسطه، خفی باشد. «اذا كانت الواسطه خفياً» ولو اینکه این واسطه عقلی است مع ذلک آثار شرعی مترتب بر این واسطه ترتب پیدا می کند. حالا باید بحث بکنیم که مراد از خفی بودن واسطه چیست و چرا این صورت را مستثنی از آن ضابطه کلی قرار داده اند و در اینجا آثار شرعی مترتب بر واسطه عقلی را مثلاً مترتب کرده اند؟ ان شاء الله.

پرسش:

۱ - مراد از اثبات آثار دوم و سوم و... بدلیل استصحاب در موضوع اول چیست؟

۲ - فرق جریان لوازم عقلیه و آثار شرعی بر لوازم عقلیه، با لوازم شرعی در چیست؟

۳ - عناوین در آثار بر لوازم در اصل مثبت را ذکر کنید.

۴ - در جریان استصحاب، فقط آثار شرعی مترتب بر لوازم لوازم باید باشد، یعنی چه؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصليوه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

خفای واسطه؛ مورد استثنای از اصل مثبت

عرض کردیم که از موارد اصل مثبت یک مورد را استثنا کرده اند و آن جایی است که واسطه خفی باشد با اینکه واسطه، واسطه عقلی است و اثر هم بر واسطه مترتب است لکن چون واسطه خفی است، گفته اند که مانعی ندارد ما استصحاب را جاری کنیم و با وجود این واسطه اثر شرعی مترتب بر واسطه را بار کنیم. دلیل بر این استثنا چیست؟ و چرا در مورد خفای واسطه، اصل مثبت مانعی ندارد؟ با این همه ادله محکمی که ذکر شد بر اینکه آثار شرعی مترتب بر لوازم عقلیه ترتب پیدا نمی کند، پس چرا در اینجا آثار شرعی ترتب پیدا می کند؟ علت این مطلب از روشن شدن مراد از خفای واسطه و واسطه خفیه روشن می شود. مقصود از خفای واسطه چیست؟ واسطه خفی باشد یعنی چه؟ خفی و جلی در چه جهت ملاحظه شده است؟

مقصود از خفای واسطه در حقیقت عبارت از این معناست که ما یک مسأله را با

عرف مطرح می‌کنیم و با نظر عرفی می‌نگریم. کدام نظر عرفی؟ همانطوری که مکرر عرض کردیم خود عرف هم دو نظر دارد: یک نظر مسامحی دارد و یک نظر دقی دارد، عرف دارای دو نظر است: گاهی مسامحه می‌کند و خودش هم توجه به مسامحه دارد، مثلاً- در یک خروار گندم با اینکه مثلاً غیر گندم هم گاهی وجود دارد، خاک وجود دارد، کاه وجود دارد و بعضی اشیاء دیگر، عرف می‌گوید این یک خروار گندم است؛ اما خودش هم می‌داند که در این حکمش مسامحه می‌کند. اگر از او سؤال کنند آیا غیر گندم چیزی داخل این یک خروار وجود ندارد؟ می‌گوید چرا؟ لکن چون آنها کم است و ناچیز است ما آن کم و ناچیز را نادیده می‌نگریم. این را نظر مسامحی عرف می‌گویند.

اما عرف گاهی نظر دقی دارد، در مسائل روی همان دقت عرفیه ای که دارد، نظر خودش را ابراز می‌کند و تنزل نمی‌کند مثلاً در یک پارچه سفیدی که خون به او ریخته، خون مشتمل بر جرم و بر جسمیت بعد از اینکه این پارچه کامل و دقیق شسته شد، بطوری که از جرم خون هیچ اثری در این پارچه نمانده، لکن آثار و بقایایی از رنگ خون وجود دارد بطوری که این قسمت آلوده به خون ممتاز از قسمتهای دیگر پارچه است.

شما از عرف پرسید که آیا خون در اینجا وجود دارد یا نه؟ عرف می‌گوید به هیچ وجه وجود ندارد، هرچه هم شما اصرار کنید و پافشاری بکنید که آیا با نظر مسامحی شما، می‌گوید اینجا خون وجود ندارد یا با نظر دقی و تحقیقی می‌گوید وجود ندارد، عرف می‌گوید با نظر دقیق اینجا خون وجود ندارد و اینکه شما می‌بینید، رنگی هست که تحقق دارد و «لون غیر الدم عرفاً» حقیقتاً به لحاظ عقل شما بخواهید مسأله را بررسی بکنید، عقل می‌گوید وجود لون کاشف از بقای دم است، روی همان دلیلی که خودش دارد و انتقال عرض را محال می‌داند؛ اما به عرف که می‌گویی روی نظر دقیق وجود دم را در اینجا به تمام معنا انکار می‌کند.

فرق نظر تحقیقی و مسامحی عرف با نظر عقل در خفای واسطه

پس مقدمتاً «للعرف نظران: نظر مسامحی و نظر تحقیقی» حالا در مسأله خفای واسطه که داشتیم واسطه خفیه را معنا می‌کردیم. واسطه خفیه این است وقتی که شما به عرف مراجعه می‌کنید و دلیل شرعی را در اختیار عرف قرار می‌دهید، عرف با نظر دقی خودش و با نظر تحقیقی خودش این واسطه را نمی‌بیند، اثر را اثر خود مستصحب می‌بیند و

حکم را بلاواسطه مترتب بر خود مستصحب می بیند، هیچ بین مستصحب و بین اثر واسطه ای را قبول ندارد و تعقل واسطه ای را در جوّ خودش نمی کند. اما وقتی که همین مسأله را به عقل مراجعه کنید، همین مسأله را در اختیار عقل بگذارید، عقل با دقت‌هایی که دارد با تحلیلهایی که دارد با براهینی که دارد با اختیار دارد، می گوید نه، این حکم مال مستصحب نیست این حکم مال واسطه است این حکم در رابطه با وساطت فلان شیء است. نتیجه اینطور می شود که ما وقتی مسأله را در عرف پیاده می کنیم، عرف بین موضوع و حکم هیچ واسطه ای را نمی نگرد و با دقت عرفیه خودش وجود واسطه را انکار می کند. اما وقتی همین معنا در اختیار عقل قرار داده می شود، عقل با تحلیلهای عقلی خودش یک عنوان سومی می بیند، یک واسطه ای را می بیند در حقیقت حکم را، حکم آن واسطه می داند و اثر را اثر آن واسطه می داند و می گوید نسبت دادن این اثر به مستصحب شما، ثنیا و بالعرض است و الا اولاً و بالذات حکم مربوط به واسطه است.

مناقشه استاد در مثال حضرت امام(ره) برای واسطه خفی

مثالی که سیدنا الاستاذ الاعظم الامام(مد ظله العالی) در این رابطه فرموده اند، ولو اینکه در این مثال هم یک مناقشه ای هست. ما عرض کردیم در بحث اصل مثبت محل نزاع را باید آنجایی قرار داد که خود این لوازم عقلیه به عنوان یک موضوع خارجی استصحاب در آن جریان پیدا نکند و الا اگر خود لازم عقلی هم مجرای استصحاب باشد حالت سابقه متیقنه و حالت مشکوکه داشته باشد، یک استصحاب در خودش جاری می شود آن اثر شرعی هم ترتب پیدا می کند اینکه این همه داد و قال در باب اصل مثبت هست که آثار شرعی مترتب بر لوازم عقلی، آیا بار می شود یا نه؟ محل بحث آن لوازم عقلی است که حالت سابقه وجودیه خودش نداشته باشد و خودش نتواند مجرای استصحاب قرار بگیرد، در حقیقت ما استصحابی که در اینجا داریم منحصر در همان موضوعی است که ما در آن استصحاب را جاری می کنیم و لوازم عقلیه خودشان حظ و نصیبی از «لا تنقض الیقین بالشک» ندارند، اما باز متأسفانه در این مثالی که ایشان ذکر می کنند، این جهت رعایت نشده است. اما در اصل توضیح مسأله واسطه خفیه، توضیح بسیار خوبی داده اند؛ از آن واسطه های خفیه نیست که در خودش جریان نداشته باشد.

اتفاقاً در این واسطه خفیه ای که در مثال ایشان مطرح است، استصحاب در آن جریان پیدا

می کند و به این جهت از محل بحث ما خارج می شود. حالا در بعضی از مثالهایی که در کلام شیخ است و شاید در آخر بحث یا در بحث بعد مطرح کنیم، این جهتی که در محل بحث مطرح است در این مثال ها محفوظ است، که ان شاء الله اشاره می کنیم.

اما راجع به اصل خفای واسطه مثالی که ایشان ذکر می فرمایند این است که شارع می فرماید: دلیل شرعی، این عبارت را ذکر می کند «الخمیر حرام». این «الخمیر حرام» را اگر ما در اختیار عرف قرار بدهیم، بگوییم «ایها الناس» ای توده مردم شما از «الخمیر حرام» چه برداشتی دارید؟ و با نظر دقی عرفی «الخمیر حرام» را چطوری معنا می کنید؟ عرف می گوید ما از این عبارت استفاده می کنیم که عنوان خمیرت که در موضوع دلیل اخذ شده، خودش موضوع برای حرمت است، خودش نقش در حرمت دارد، خودش را شارع «بما انه خمیر» حرام کرده آیا شما با ذهن عرفی خودتان غیر از این معنای «الخمیر حرام» استفاده می کنید؟ اگر از عرف پرسیم که با نظر مسامحی شما یک چنین حکمی دارید؟ می گوید نه این نظر مسامحی نیست، نظر دقیق در «الخمیر حرام» اقتضا می کند که ارتباط بین خمیرت و حرمت تحقق دارد و تمام الموضوع برای حرمت عبارت از خمیرت است و مسأله دیگری غیر از خمیرت و حرمت در این رابطه مطرح نیست.

عرف «الخمیر حرام» را اینطوری معنا می کند.

اما وقتی که همین «الخمیر حرام» در اختیار عقل دقیق و تیزبین قرار بگیرد، مسأله را تجزیه و تحلیل می کند، خصوصیات خمیر را بررسی می کند، جهات مختلفه ای که در خمیر وجود دارد، بررسی می کند. مسأله دوران و تردیدی را که در منطبق و در حاشیه ملاحظه فرمودید، اینجا پیاده می کند، به این صورت که آیا حرمت خمیر مثلا برای خاطر لونی است که در خمیر وجود دارد؟ آیا این رنگ دخالتی در حرمت دارد؟ می بیند نه این رنگ خمیر مثلا در آب انار هم وجود دارد، در این نوشابه های فعلی هم وجود دارد. پس این لون در حرمت نقش ندارد، لون را کنار می گذارد. این خصوصیت را بررسی می کند که آیا اتخاذ از انگور مثلا- نقشی در حرمت دارد و دخالتی در حرمت دارد؟ نفس متخذ بودن از عنب مؤثر در حرمت است؟ آن را هم حساب می کند می بیند نه، برای اینکه سرکه هم از عنب اتخاذ شده، خل هم مأخوذ از عنب است بدون اینکه حرمتی در او وجود داشته باشد. بالاخره تمام اوصاف و خصوصیات خمیر را زیرورو و بررسی می کند. سرانجام با دوران و تردید منتهی به این می شود که علت حرمت خمیر آن

اسکاری است که در خمر وجود دارد، آن صفت مسکریّتی است که در خمر وجود دارد و او را ممتاز می کند از مشابهات در جهات مختلفه دیگر.

لذا عقل به این منتهی می شود که «عله حرمت الخمر هی الاسکار المتحقق فی الخمر». بعد از آنکه مسأله به اینجا منتهی شد، نتیجه این تحلیل عقل این می شود که موضوع برای حرمت عنوان خمریت نیست، بلکه موضوع برای حرمت «مسکر بما هو مسکر» است، برای خاطر اینکه در منطق عقل، همانطوری که در جای خودش هم گفته اند تمام جهات تعلیلیّه برگشت به جهات تقییدیّه می کند، یعنی از نظر عقل این معنا درست نیست که ما بگوییم خمر حرام است، اما علت اسکار است. آنکه مؤثر در حرمت است، اسکار است و اثر باید روی مسکر باشد، حرمت باید ترتب بر مسکر پیدا بکند، معنی ندارد که اسکار کنار باشد، حرمت روی خمر بیاید، «خمر بما هو خمر» با حرمت ارتباطی ندارد آنکه می تواند در حرمت نقش داشته باشد، اسکار است.

لذا ارتباط به نظر عقل «بین المسکریّه و الحرمه» است موضوع برای حرمت را مسکر می داند، رابطه را بین حرمت و اسکار می داند «لیس الا» مسامحه هم اینجا معنا ندارد، مسامحه در منطق عقل اصلا مطرح نیست که حالا که علت حرمت اسکار است، بیاییم مسامحه حرمت را روی عنوان خمر بار بکنیم. نه؛ مسأله در منطق عقل به این صورت نیست. در منطق عقل «الخمر حرام» یعنی «المسکر حرام» این معنایی است که عقل از «الخمر حرام» می کند. در نتیجه اینجا دوتا دید در رابطه با یک عبارت ملاحظه شد.

بیان توجه شارع به دید عرفی و قبول آن

عرف در «الخمر حرام» می گوید ما تابع دلیل هستیم، دلیل گفته است خمر حرام است آنکه تمام الموضوع برای حرمت است، عبارت از خمر است «لیس الا» عقل می گوید «تمام الموضوع مسکر، بما هو مسکر» است «الخمر حرام»، «ای المسکر حرام» و حرمت روی مسکر به حسب واقع و به حسب لب ترتب پیدا کرده است. لذا در اینجا که نظر میان عقل و عرف مختلف شد، یک مسأله ای مطرح است و آن این است که آیا در فهم مراد «الخمر حرام» وظیفه ما مراجعه به عرف است یا وظیفه ما مراجعه به عقل است؟ شارع وقتی که عبارت «الخمر حرام» را در اختیار ما می گذارد، ما به عنوان یک طلبه دوتا نظر را اینجا ملاحظه کردیم، دیدیم عرف «الخمر حرام» را یک طور معنا می کند عقل «الخمر

حرام» را طوری دیگری معنا می کند؛ آیا ما که توجهی به این دو نظر و این دو دید داریم، وظیفه داریم «الخمر حرام» را بر کدام یک از این دو نظر حمل بکنیم؟ پیداست همانطوری که مکرر در مکرر گفته شده، ما برای تشخیص مراد شارع و فهم ادله لفظیه وارده و صادره از شارع ما وظیفه داریم به عرف مراجعه بکنیم. برای چه؟ برای اینکه شارع در فهم مراد خودش همان روش عرف را اتخاذ کرده است همان طریقه مستمره بین العقلا- که مقصود از عقلا در اینجا عرف است، همان طریقه مستمره بین عقلا- را ملاحظه کرده است. لذا ما در بحث حجیت ظواهر هم گفتیم ظواهر کلمات شارع با ظواهر کلمات موالی نسبت به عبید عرفی هیچ فرقی ندارد. شارع در بیان مقاصد خودش یک عرف به تمام معناست، کلماتش ناظر به عرف و بیاناتش متوجه به عرف است.

لذا همانطوری که اگر در قانون یک کشوری، مثلاً «الخمر حرام» مطرح باشد به عنوان یک قانون یک مملکت، عرف آن مملکت «الخمر حرام» را چطوری معنا می کنند؟ حالا هم قانون الهی است، لکن کیفیت القایش همان کیفیت القای در رابطه با قوانین بشری و تفهیم و تفهم متداول بین توده مردم است. لذا «الخمر حرام ای ما یستفید العرف من هذه العبارة» آنچه که عرف از این عبارت استفاده می کند این است که خمر موضوع برای حرمت است، خمر ارتباط با حرمت دارد و غیر از خمر و حرمت، مسأله سومی در ارتباط با ترتب حرمت بر خمر مطرح نیست.

پس نتیجه حرفها به اینجا رسید که اولاً دو دید وجود دارد. ثانیاً شارع در «الخمر حرام» یک روش جدید و یک راه مستقلی در مسأله تفهیم و تفهم برای خودش اتخاذ نکرده، روشی غیر از روش عقلا و عرف در بیان مقاصدش نداشته است. از اینجا معلوم می شود هم مسأله خفای واسطه یعنی چه؟ و هم علت اینکه چرا در مورد خفای واسطه اصل مثبت مانعی ندارد، هر دو اینها روشن می شود، چطور؟ اما مسأله خفای واسطه با توجه به اینکه مقصود از واسطه، واسطه عقلیه است، اینجا می گوئیم عرف در «الخمر حرام» اگر یک چیزی سابقاً خمر بوده است حالت سابقه اش خمریت بوده و ما حالا شک داریم در اینکه باقی در خمریت است یا نه؟ می گوئیم شما بقای خمریت را استصحاب کنید. بر این استصحاب بقای خمریت چه چیزی مترتب می شود؟ می گوئیم حرمت، شما بگوئید یک واسطه عقلیه در اینجا مطرح است و آن واسطه عقلیه مسکریت است و حرمت اثر آن مسکریت است. با استصحاب خمریت چطور شما اثر مسکریت را مترتب

می کنید؟ ما در جواب شما عرض می کنیم که این مسکریّت ولو اینکه واسطه عقلی است، اما عرف این واسطه را نمی بیند، عرف اعتنای به این واسطه ندارد، عرف حرمت را در رابطه مستقیم با خمريّت می بیند. لذا وقتی که استصحاب خمريّت را جاری می کند فوری «کل خمر حرام» را پشت سرش بار می کند به همان صورتی که سابق عرض کردیم، استصحاب می گوید: «تعبد بأن هذا المایع خمر» دلیل شرعی هم می گوید «کلّ خمر حرام» آن صغری و این کبری نتیجه می دهد که «هذا المایع خمر حرام».

اگر بگوییم: ایها العرف اینجا واسطه عقلیه مطرح است. استصحاب خمريّت باید مسکریّت را اثبات بکند و اثر حرمت هم بر مسکریّت ترتب پیدا کرده است و مسکریّت لازمه عقلی خمريّت است. عرف می گوید: نه من این چیزها سرم نمی شود نه اینکه با نظر مسامحی متوجه نمی شوم، با نظر دقی نمی فهمم این حرفها را، با نظر دقی می گویم شارع گفته «الخمر حرام». استصحاب هم که می گوید: «تعبد بأن هذا المایع خمر» موضوع برای «الخمر حرام» درست شد و نتیجه حرمت این مایع است. دیگر مسأله مسکریّت به عنوان یک واسطه عقلیه و به عنوان اینکه اثر بر این واسطه مترتب است، نه بر این خمري که شما استصحاب خمريّتش را می کنید، عرف می گوید: ما این حرفها را نمی فهمیم، در رابطه با «الخمر حرام» غیر از اینکه تمام الموضوع برای حرمت، خمر است چیز دیگری برای ما مطرح نیست ما هم که استصحاب خمريّت را جاری کردیم «لا تنقض الیقین بالشک» هم می گوید «تعبد بخمریه هذا المایع» پس موضوع در «کل خمر حرام» هم تحقق پیدا کرده و حرمت در اینجا بار می شود. لذا مسأله خفاء الواسطه روشن شد که معنایش چیست؟

مراد از معنای خفای واسطه از نظر عرف

معنای خفاء الواسطه «عدم اعتناء العرف بالواسطه و عدم رؤیت العرف الواسطه» عرف این واسطه را نمی بیند، اعتنایی به این واسطه ندارد، برای این واسطه هیچ حسابی باز نمی کند، نه با نظر مسامحی و نه با نظر دقیقی که خودش دارد، هیچ اعتنایی به این واسطه و وساطت این معنا ندارد. پس هم معنای خفای واسطه روشن شد و هم علت اینکه چرا در اینجا اصل مثبت حجت است، به حسب واقع اصل مثبت شد، برای اینکه خمريّت را که داریم، لازمه عقلی آن اسکار است و از نظر عقل هم اثر بر اسکار مترتب

است، در عین حال، با وجود واسطه عقلیه می‌گوییم، «لا تنقض الیقین بالشک» اینجا پیاده می‌شود و هیچ مسأله‌ای هم بوجود نمی‌آید. پس هم مراد خفاء الواسطه روشن شد، و هم اینکه چرا در مورد خفاء الواسطه، استصحاب به عنوان اصل مثبت می‌تواند حجیت پیدا بکند.

اما اینکه عرض کردیم، این مثال خارج از محل بحث است، علتش این است؛ اگر کسی به امام بزرگوار عرض بکند در استصحاب خمیرت، اصل مثبت توهم می‌شود، آیا ما استصحاب را روی مسکریّت جاری می‌کنیم؟ چیزی که حالت سابقه اش خمر بود «لا- محاله» حالت سابقه مسکریّت هم داشته در حقیقت اینجا اثری ندارد، این بحث برای خاطر این است که حرمت در اینجا بار می‌شود، حالا شما می‌خواهید به استصحاب خمیرت، حرمت را در اینجا بار بکنید، نه، اگر کسی گفت مثبت است، باید استصحاب مسکریّت را جاری بکند بالاخره از نظر عقل اثر بر مسکریّت مترتب است. در این مثال از این نظر مناقشه هست، لکن مثالهایی هست که واسطه یک جور است که خودش دیگر حالت سابقه ندارد که در آن استصحاب جاری بشود، آنجا هم نتیجه بخش است، این معنا که استصحابی جاری بشود، واسطه عقلیه‌ای وجود داشته باشد، و این واسطه عقلیه، خودش مجرای استصحاب نباشد، بعد ما به استصحاب موضوع، بخواهیم اثر شرعی مترتب بر واسطه را به عنوان خفاء الواسطه مترتب بکنیم. پس در مثال از این نظر مناقشه است، لکن مثال برای این معنا که هم خفاء الواسطه را برای ما تبیین بکند و هم روشن بکند که چرا در مورد خفاء الواسطه استصحاب جریان پیدا می‌کند؟ برای این دو جهت مثال کاملاً روشن کننده و مبین بود.

(سؤال... و پاسخ استاد): بله دو چیز است. ما می‌خواهیم بینیم که سنگینی حکم روی چیست؟ خمر خصوصیات دارد، یک مایعی است دارای لون مخصوص متخذ از غنّب، دارای وصف الاسکار باز خصوصیات دیگر هم دارد می‌خواهیم بینیم کدام خصوصیت نقش در حرمت دارد؟ و از نظر عقل، هر خصوصیتی، نقش در حرمت داشت، همان موضوع برای حکم است، خصوصیت دیگر کنار می‌رود، عناوین دیگر همه کنار می‌روند، نفس همان خصوصیات موضوع برای حکم عقل قرار می‌گیرد.

آیا اثر حرمت است؟ عقل خودش که نمی‌گوید مسکر حرام است، عقل «الخمر حرام» را معنا می‌کند، خودش که حکم به حرمت نمی‌کند؟ عقل «الخمر حرام» را معنا

می‌کند، و الا آن کسی که حرمت را روی مسکر یا روی خمر بار کرده، او شارع است، منتها بحث این است که «الخمر حرام» از نظر عقل چه معنایی دارد؟ پس بحث در حکم عقل نیست، بحث در اثر شرعی است، که روی یک عنوانی بار شده و عقل با تجزیه و تحلیل آن عنوان را عنوان مسکر می‌بیند و الا- حرمت، حرمت شرعیّه و «الخمر حرام» یک دلیل شرعی است که صادر از شارع شده است. در نتیجه هم معنای خفای واسطه روشن شد و هم علت اینکه چرا در مورد خفاء واسطه اصل مثبت جریان دارد؟

پرسش:

- ۱- توضیح دهید چرا خفای واسطه؛ مورد استثنای از اصل مثبت است؟
- ۲- فرق نظر تحقیقی و مسامحی عرف با نظر عقل در خفای واسطه چیست؟
- ۳- مناقشه استاد در مثال حضرت امام(ره) برای واسطه خفی را ذکر کنید.
- ۴- چرا شارع به دید عرفی توجه بسیار دارد و آن را قبول می‌کند؟
- ۵- مراد از معنای خفای واسطه از نظر عرف را شرح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

کلام مرحوم شیخ (ره) در مورد استثنای واسطه خفیه

مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) در ذیل بحث اصل مثبت و مسأله استثناء واسطه خفیه دو مورد را به عنوان مثال ذکر می فرماید. که یک موردش خیلی محل ابتلاء و در شرع منشأ ترتیب اثر است، و باید روشن شود «ان شاء الله»، یک موردش هم گاهی محل ابتلاء واقع می شود. آن موردی که گاهی محل ابتلاء است، عبارت از این است که اگر یک نجاستی با یک جسم دیگری که آن جسم متصف به جفاف است، ملاقات بکند، این نجاست ملاقیه قبل از آن که ملاقات کند دارای رطوبت بود، ولی در زمان ملاقات نمی دانیم که آیا رطوبتش باقی بود، و در نتیجه جسم دیگر به واسطه ملاقات تنجس پیدا کرد، یا اینکه در حال ملاقات رطوبتش از بین رفته بود و در نتیجه تلاقی بین دو شیء متصف به جفاف حاصل شده بود و در نتیجه ملاقات موجب تنجس جسم دیگر نشده است؟

مرحوم شیخ در اینجا می فرماید: ما رطوبت این نجس را استصحاب می کنیم، بقای رطوبت این نجس را استصحاب می کنیم، و با این استصحاب اثبات می کنیم تنجس آن جسم دیگر را. بخاطر این که اینجا یک واسطه ای وجود دارد، و این واسطه واسطه عقلیه است، لکن چون واسطه عقلیه خفیه است، استصحاب ما در اینجا مثبت نخواهد بود.

اشکالی به استصحاب وارد نخواهد شد، حالا آن واسطه چیست؟ ایشان می فرماید: آن واسطه این است که رطوبت نجاست بحسب نظر دقیق عقلی موجب تنجس آن شیء ملاقی نمی شود، آنچه که موجب تنجس است، و مؤثر در تنجس است «سرایت النجاسه» است، نجاست اگر از ملاقی به ملاقی سرایت کند، و ملاقی متأثر بشود، این موجب تنجس ملاقی است. و الا نفس بقای رطوبت نجس «ولو فی حال الملاقات» چه ارتباطی به تنجس ملاقی دارد؟ چه تأثیری در تنجس ملاقی می تواند داشته باشد؟ رطوبت ملزوم برای سرایت است، و سرایت موجب تنجس ملاقی است. لکن ایشان می گوید: با اینکه مسأله به حسب دقت عقلیه این چنین است، اما عرف توجه به این حرفها ندارد، عرف بقای رطوبت نجس را استصحاب می کند، و نتیجه می گیرد تنجس ملاقی را، در حقیقت این واسطه با اینکه واسطه است، چون واسطه خفیه است وجودش کالعدم است و مانع از جریان استصحاب برای اثبات تنجس ملاقی نمی شود. این را مرحوم شیخ به عنوان یک مثال برای واسطه خفیه ذکر کرده اند.

لکن می توان این اشکال را به ایشان وارد کرد: آن طوری که ما دیروز واسطه خفیه را معنا کردیم، گفتیم: عرف با نظر دقیق خودش اثر را مربوط به ذی الواسطه می بیند، و به نظر عرف اصلا واسطه ای در کار نیست. هرچه هم دقت بکند و دقت عرفیش را بکار ببندد، اصلا واسطه نمی بیند، «الخمیر حرام» می گوید: بین خمیریت و حرمت واسطه ای وجود ندارد، حرمت اثر خمیریت است، همانطوری که دیروز توضیح دادیم. آیا با این معنایی که دیروز برای خفای واسطه ذکر شد، در این مثال هم مسأله این چنین است؟ آیا اگر شما از عرف پرسید که تنجس ملاقی در رابطه با رطوبت ملاقی است یا در رابطه با سرایتی است که به علت ملاقات تحقق پیدا می کند؟ آیا این یک مسأله ای است که بر عرف مخفی است؟ عرف چرا ملاقات را مؤثر در نجاست می بیند؟ آیا این ملاقات یک مسأله تبعدی است یا اینکه ملاقات ملازم با سرایت است؟ اگر عرف این مسأله را به شما بگوید، با نظر دقیق خودش درک می کند که سرایت عامل تنجس ملاقی است، و سبب

تنجس ملاقی. آن وقت چطور می شود ما در این مثال بگوییم: عرف هیچ واسطه ای را نمی بیند؟ همین که ملاقی رطوبت داشته باشد، حکم می کند به اینکه ملاقی نجس است، رطوبت ملاقی به نجاست ملاقی چه ارتباطی دارد؟ اینجا دوتا حکم است و دوتا موضوع دارد، رطوبت وصف ملاقی است، نجاست حکم ملاقی، چه ارتباطی باهم دارند؟ عرف می فهمد که ارتباطش در رابطه با سرایت است، مسأله دیگر خفای بر عرف نیست، اینطور نیست که عرف با نظر دقیقش این معنا را درک نکند.

گاهی شما نظر مسامحی عرف را مطرح می کنید، در نظر مسامحی چرا، لکن در نظر مسامحی عرف، ملاکی در این مسأله نیست، بلکه نظر دقیقش ملاک در این مسأله است.

و در نظر دقیق عرف مسأله روشن است که باید بین ملاقی و ملاقی یک ارتباطی وجود داشته باشد، یک تأثیر و تأثری باشد، و این تأثیر و تأثر مربوط به سرایت است، نه مربوط به نفس رطوبتی که در ملاقی موجود است.

(سؤال... و پاسخ استاد): می دانیم لازمه اش است ولی لازمه عقلی آن است، بحث همین است که آیا این لازم عقلی را عرف نمی بیند اصلاً، این از وسائط خفیه است؟ یا نه عرف هم این مسأله را متوجه می شود؟ درک می کند که سرایت مؤثر در تنجس ملاقی است، اگر سرایت مؤثر است، حکم مربوط به سرایت است، استصحاب رطوبت نمی تواند سرایت را اثبات کند، نمی تواند اثر مترتب بر سرایت را اثبات بکند، این جزء همان موارد اصل مثبت است، نه جزء مواردی که واسطه خفی باشد. این یک مطلب بود که خیلی محل ابتلاء نیست.

بیان مشکل در مسأله یوم الشک و نظایر آن

اما یک مشکله ای که محل ابتلاء است، مسأله یوم الشک است، در روز آخر ماه رمضان، مردد بین این که آیا آخر رمضان است یا اول شوال است؟ اینجا یک استصحابی جاری می شود، استصحاب بقای رمضان. معنای استصحاب بقای رمضان این است که «یوم الشک واجب الصوم» است. و اگر نظرتان باشد در ادله ای که ما برای اصل حجیت استصحاب ذکر می کردیم، یکی همین روایات «صم للرؤیه و افطر للرؤیه» و «الیقین لا یدخله الشک» بود، آنجا عرض کردیم که مرحوم آخوند(ره) در کتاب کفایه خواسته اصلاً این مسأله را از باب استصحاب جدا کند، و می فرماید: یک روایاتی در این باب

است که ملاک را اصلاً رؤیت قرار داده است، هیچ مربوط به استصحاب هم نیست. ما آنجا جواب ایشان را دادیم و بعضی از روایات همین مسأله که تعبیری شبیه «لا تنقض یقین بالشک» در آن شده بود که جز با استصحاب تطبیق نمی کرد، گفتیم: نه، اینجا مسأله، مسأله استصحاب است، لکن بحث در کاربرد این استصحاب است. شما روز سی ام مردد بین آخر ماه رمضان و مردد بین اول شوال یک استصحابی دارید، استصحاب بقای رمضان، یا استصحاب عدم دخول شوال، فرقی نمی کند. این استصحاب بقای رمضان گریبان شما را می گیرد، می گوید: امروزی که یوم الشک است به مقتضای استصحاب باید شما روزه بگیرید. خیلی خوب روزه گرفتیم، این حکم را استصحاب ثابت کرد، بدون هیچ تردیدی، فردای یوم الشک، را شما می خواهید بگویید: عید فطر است. «ما معنا عید الفطر»؟ عید فطر معنایش چیست؟ عید فطر «اول یوم من الشوال».

اثرش چیست؟ مثلاً «حرمت الصوم، استحباب الغسل، استحباب صلاه العید». و در عصر حضور امام «وجوب صلاه العید»، فردای یوم الشک ما اول بودن را از کجا ثابت کنیم؟ استصحاب بقای رمضان گفت: این یوم الشک رمضان است و روزه بگیر، لازمه عقلی این که یوم الشک از رمضان باشد، این است که فردا اتصاف به عنوان اولیت پیدا بکند، و تا اتصاف به عنوان اولیت پیدا نکند، عنوان «عید الفطر» تحقق پیدا نمی کند. برای اینکه از هر مسلمانی شما سؤال بکنید که عید فطر کدام روز است؟ می گوید: «اول یوم من شهر شوال»، این اول بودن از کجا ثابت می شود؟

مشکله ما در این مسأله اینجاست. این اشکال دامنه اش وسیع است، و در ماه ذی حجه که روز نهم، عنوان عرفه پیدا می کند، و وقوف به عرفات واجب می شود، و روز دهم که عنوان عید قربان پیدا می کند، و باید حجاج در منی باشند، و اعمال منی را انجام بدهند، این اشکال هم به آنجا سرایت می کند.

لذا اگر آخر ماه ذی قعدة یک یوم الشکی داشته باشیم، به استصحاب، ذی القعدة را ادامه دادیم، اما این که فردای آن روز اول ذی الحجه است، از کجا استفاده بشود؟ نه روز از آن یوم الشک که گذشت، یوم عرفه است، یا ده روز که گذشت عید قربان است این از کجا استفاده شود؟ اینها همه لوازم عقلیه مسأله است. اگر امروز یوم الشک رمضان باقی باشد، لازمه عقلی بقای رمضان در یوم الشک این است که فردا اول یوم الشوال باشد، بر این استصحاب چطور این لازم بار می شود، چطور آثار این لازم بار می شود درحالی که

عمده آثار این لازم است؟ اگر یوم الشک از رمضان را من روزه گرفتم فردا کدام دلیل می گوید: روزه حرام است؟ شما بگویید: عید فطر، عید فطر که احراز نشده، عید فطر اول یوم الشوال است، این اول بودن را از کجا شما بدست آوردید؟

راه حل مرحوم شیخ (ره) برای خفای واسطه

مرحوم شیخ اینجا مسأله را با خفای واسطه می خواهد حل بکند، می خواهد بگوید:

درست است که یک چنین لازمی وجود دارد، و یک چنین مشکله ای در اینجا تحقق دارد، لکن عرف دیگر این واسطه را نمی بیند، وقتی که به عرف گفتی امروز یوم الشک است و جزء رمضان است، دیگر بین این رمضان بودن امروز و عید فطر بودن فردا، دوئیت نمی بیند، اصلاً مغایرتی بین این دو تا احساس نمی کند. وقتی گفتید: امروز یوم الشک است، روزه اش واجب است، استصحاب بقای رمضان اینجا حاکم است، عرف می گوید: وقتی که امروز کأنّ جزء رمضان شد، این عباره اخری این است که فردا اول شوال است. بین اول بودن فردا و بقای رمضان در امروز یک مغایرتی و دوئیتی نمی بیند که اثر را بر آن واسطه بار بکند، و بگوید: استصحاب بقای رمضان جنبه مثبت دارد.

مرحوم شیخ از این راه می خواهد مسأله را حل بکند. لکن محققین به ایشان اشکال کرده اند، که نمی شود چنین گفت: واسطه خفی است، و چون واسطه خفی است استصحاب همه این مسائل را می تواند درست بکند. نه، مسأله اینطور نیست، اول بودن خودش از نظر عرف یک معنا است، اینطور نیست که عرف با نظر دقیق معنای اول بودن را درک نکند. لذا اول بودن به معنای مبدأیت برای شهر، مبدأیت برای سلسله ایام، اولین حلقه از سلسله برای عرف مطرح است و برای عرف قابل هضم و قابل تصور است.

چنین نیست که ما استصحاب بقای رمضان را جاری کنیم و چشمها را هم بگذاریم، بگوییم: بقای رمضان عباره اخرای از اول بودن فردا است، نه، اول بودن یک عنوانی است از نظر عرف مخصوصاً با اینکه ملاحظه می کند که در ذهن تمام مسلمانها این است که «عید الفطر، اول الشوال»، عرفه «تاسع ذی الحجه» روی این تاسع تکیه می کند، قربان «عاشر ذی الحجه» روی این تکیه می کند عرف، با تکیه ای که روی این عناوین دارد، آن وقت چطور ما به استصحاب بقای رمضان می توانیم اول بودن فردا را برای ماه شوال درست بکنیم؟ چطور می توانیم احکام عید را بار بکنیم؟ چطور می توانیم بگوییم روزه

فردا حرام است؟ موضوع حرمت «اول الیوم» است این «اول الیوم» از کجا احراز شد؟ این اول الیوم از کجا بدست آمد؟ عرفه «تاسع ذی الحجه» است، این تاسع از کجا بدست آمد؟ عید قربان، عاشر ذی الحجه است، این عاشر از کجا ثابت شد تا عنوان عید قربان داشته باشد؟

لذا این یک مشکله مهمی در این باب است. مخصوصا با توجه به این نکته که آیا این عنوان اول بودن یک عنوان مرکبی است یا یک عنوان بسیطی است؟ «اول الیوم من شوال»، نفس این صفت اول بودن، آیا این عنوان اول بودن یک عنوان بسیطی است و معنایش همان مبدئیت است؟ یا اینکه یک عنوان مرکبی است که ترکیب از این شده باشد، یعنی امروز جزء شوال باشد، و دیروز گذشته جزء شوال نباشد؟ این معنای اول بودن است که مرکب از یک وجود و عدمی است؟ امروز جزء شوال بودن، دیروز گذشته جزء شوال نبودن، اینها دو جزئی هستند که مرکبی را بنام اول بودن تشکیل می دهند. یا این که نه، اول بودن یک معنای بسیطی است؟ آغاز بودن، مبدأ بودن این که دیگر ترکیب در آن وجود ندارد، این یک معنای بسیطی است، مبدئیت یکی از حقایق است، یکی از اوصاف واقعیه است.

مراد از اول بودن و مرکب یا بسیط بودن آن

اگر ما اول بودن را یک معنای مرکبی بگیریم، می شود یک راه حلی برای آن درست کرد، راه حلش این است، می گوئیم: این یوم الشکی که شما استصحاب را در آن جاری کردید، مگر به استصحاب نگفتید: امروز شوال نیست و رمضان است چرا؟ فردای این یوم الشک هم که شما قاطع هستید به اینکه از شوال است، منتها اول بودن آن را نمی دانید، این نکته در ذهن شما باشد، که فردای «یوم الشک کونه من شوال» مسلم است.

اما «کونه اول الشوال» مشکوک است. برای اینکه احتمال می دهیم یوم الشک جزء شوال بوده، اگر یوم الشک جزء شوال بود، فردا دوم شوال است. اگر یوم الشک جزء رمضان بود، فردا اول شوال است. و شک شما که زائل نشده است. همان شکی که در یوم الشک مطرح بود، فردا هم مطرح است. منتها در یوم الشک بعنوان رمضان مطرح است. فردا بعنوان اول بودن و ثانی بودن شوال مطرح است.

اگر ما اول بودن را یک عنوان مرکبی گرفتیم، می توانیم بگوئیم: فردای یوم الشک که

قطعا شوال است، امروز یوم الشک هم که استصحاب می گوید از رمضان است. چون این استصحاب با آن وجدان ضمیمه باهم شدند، اول بودن درست شد. برای اینکه اول بودن این است که این یوم از شوال باشد، خوب این که بالوجدان هست، روز گذشته از شوال نباشد، آن را هم استصحاب دلالت کرد. اگر اول بودن یک معنای مرکبی باشد به استصحاب و وجدان می شود درستش کرد، اما اگر اول بودن یک معنای بسیطی شد، و واقع مطلب هم همین است، که اول بودن یک معنای بسیطی است. مبدأیت و در فارسی آغاز ماه، کلمه آغاز را که شما می شنوید یک معنای بسیطی در ذهن شما می آید، ما این معنای بسیط بنام مبدأیت را به استصحاب بقای رمضان در یوم الشک چطوری نادیده بگیریم، و چطوری ثابت بکنیم؟

مشکله مهم در اینجا این است، چه کار کنیم اینجا؟ بگوییم: عرف نمی فهمد؟ نه، عرف می فهمد این معنا را، واسطه خفی نیست آنطوری که ما در الخمر حرام در رابطه با اسکار مسأله را مطرح کردیم، معنای واسطه خفی یعنی عرف سر در نمی آورد. عرف وقتی دید شارع می گوید: «الخمر حرام» می گوید: خمر موضوع حرمت است. دیگر رنگش را حساب نمی کند، بویش را حساب نمی کند، اتخاذ از عنب را حساب نمی کند تا مسکریت و دوران تردید را در مسأله پیاده بکند، اما اول بودن را عرف درک می کند، خود عرف در مسائل عرفی چه قدر روی عنوان اول بودن تکیه می کند. «اول من ورد فی المجلس» کیست؟ اول من ورد فی الدرس کیست؟ اول من ورد فی الحوزه کیست؟ اینها مسائلی است که از نظر عرف مورد دقت و مورد نظر است.

راه حل مرحوم نایینی (ره) برای مشکله در اول بودن

این مشکله چطوری حل بشود؟ برای حل اشکال چه باید کرد؟ از بعضی از محققین ظاهرا مرحوم محقق نایینی است، نقل شده است، این حرف را فرموده اند، - که البته حرف بعیدی هم است، - که بگوییم: این که اسلام می گوید: «عید الفطر اول یوم من الشوال»، این مقصود اول یوم واقعی نیست، ما اینطوری فکر می کنیم، «عید فطر اول یوم من الشوال»، یعنی اول واقعی، هر روزی که واقعا اول یوم از شوال است همان عید فطر است، و اگر یک روزی هم بعد معلوم بشود که یوم الشکی که ما روزه گرفتیم اول شوال بود، ما اظهار تأسف می کنیم، می گوییم: متأسفانه ما یوم الشک را روزه گرفتیم، بعد که

معلوم شد «اول یوم من الشوال» بود، عید بود، و ما جاهل به این معنا بودیم. ایشان می گویند: نه، ما برای حل این اشکال این حرف را نمی زنیم، اصلاً معنای عید فطر «اول الیوم من الشوال» نیست. معنای عید فطر یعنی آن روزی که یا شما ماه را دیدید، یا سی روز از رمضان گذشته است، اینجا که شما به استصحاب یوم الشک و وضعش را روشن می کنید، معنایش این می شود، این استصحاب برای این یوم الشک به ضمیمه ۲۹ روز می شود ۳۰ روز. فردا به خاطر گذشتن سی روز عید فطر است. حالا می خواهد به حسب واقع اول یوم الشوال باشد یا نباشد، معنای عید فطر گذشتن سی روز از رمضان است.

معنای عید رؤیت هلال شوال است، ولو این که شب اول هیچ کس نمی بیند و شب دوم ببینند، همان شب دوم که دیدند آن روز، روز اول شوال است.

اما این راه برای حل این اشکال نمی تواند راه مناسبی باشد، یعنی انسان نمی تواند بپذیرد، ذهن ما «بما اننا متشرعه» که متصل به شرع هستیم، و از دوران کودکی در ذهن ما این معنا بود، اول شوال عید است، یعنی اول واقعی. تاسع ذی الحجه عرفه است، یعنی تاسع واقعی. عاشر یعنی عاشر واقعی. نه اول بعد از سی روز، نه تاسع از رؤیت، نه عاشر بعد از گذشت سی روز از ذی القعدة، یا عاشر بعد از رؤیت، ولو اینکه رؤیت در شب دوم مثلاً واقع بشود. نه؛ عاشر واقعی ماه ذی الحجه عبارت از عید قربان است.

راه حل حضرت امام (ره) برای اشکال در اول بودن

اینجا یک راهی امام بزرگوار بیان فرمودند، ببینید راه مورد قبول هست یا نه؟ ایشان می فرمایند: همانطوری که در عناوین دیگر آن چه که متعلق حکم است، واقعیات آن عناوین است، گاهی ما به کمک جهاتی که در رابطه با حکم ظاهری است با آنها معامله احکام ظاهریه می کنیم. استصحاب نجاست وقتی که بار شد ما اثر نجاست را بار می کنیم؛ ولو اینکه حکم روی نجاست واقعیته رفته است، ولی به کمک این استصحاب می گوئیم:

این مستصحب النجاسه اگر مثلاً با رطوبت با او ملاقات کردید «یصیر الملاقی نجسا»، چه مانعی دارد که ما این معنا را اینجا پیاده بکنیم؟ ما بگوئیم: بنای مسلمین از صدر اسلام «الی یومنا هذا» عملاً اینطوری - که خودمان هم از کوچکی دیدیم و شنیده ایم و برخورد کردیم، - بود که وقتی یوم الشک را با استصحاب بقای رمضان روزه می گرفتند، با فردای آن روز به عنوان بنای بر حکم ظاهری معامله اول ماه می کردند. و اگر هم از آنها سؤال

می کردید که این اول بودن واقعی است؟ می گفتند: نه، لکن ما مأموریم به حسب ظاهر، امروز را اول شوال قرار می دهیم. عمل متشرعه «من صدر الاسلام الی زماننا هذا» کما اینکه خود ما هم ملاحظه می کنیم، در ماه رمضان هابی که پیش می آید، و روز سی ام ماه رمضان مردد بین این است که آیا رمضان هست یا نیست؟ ما آن روز را روزه می گیریم، فردایش دیگر کسی نمی آید مناقشه بکند که چرا نماز عید می خوانید؟ کسی نمی آید مناقشه بکند که چرا احکام عید را بار کردید؟

(سؤال... و پاسخ استاد): مرحوم نایینی می گوید: عید فطر واقعی اول واقعی شوال نیست، عید فطر همین است که شما می گوید، ما این را نمی توانیم بحسب واقع بگوییم، در عین اینکه حکم ظاهری را اینجا پیاده می کنیم، حالا- به ذهن خودتان مراجعه کنید، اگر ۵ روز بعد معلوم شد که تصادفاً یوم الشک اول شوال بود، شما چه می گوید؟ «بما انکم متشرعه» چه جواب می دهید؟ می گوید: متأسفانه ما یوم الشک را روزه گرفتیم در حالی که عید فطر بود. اما روی بیان مرحوم محقق نایینی این نیست. عید فطر اصلاً واقعیت ندارد با آن معنا. عید فطر اول واقعی شوال نیست. عید فطر یعنی گذشت سی روز از رمضان، گذشت سی روز از رمضان، ولو اینکه اول بودن به حسب واقع هم نداشته باشد، اما بحسب بیان ایشان ما آن اول بودن واقعی را در معنای عید و تاسع ذی الحجّه و عاشر ذی الحجّه قبول داریم، لکن بنای مسلمین عملاً بر این است که بعنوان حکم ظاهری در این موارد معامله عید کند، معامله عرفه کند، معامله عید قربان کند، و هکذا، که از این راه این مشکله حل شود، و الا از راه وساطت واسطه خفیه نمی شود مسأله حل بشود.

پرسش:

۱ - کلام مرحوم شیخ (ره) در مورد استثنای واسطه خفیه را بیان کنید.

۲ - مشکل در مسأله یوم الشک و نظایر آن را بیان کنید.

۳ - مرحوم شیخ (ره) برای خفای واسطه چه راه حلی دارند؟

۴ - مراد از اول بودن و مرکب یا بسیط بودن آن را توضیح دهید.

۵ - راه حل مرحوم نایینی (ره) برای مشکله اول بودن چیست؟

۶ - راه حل حضرت امام (ره) برای اشکال در اول بودن را ذکر کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

نکات در اصل مثبت

نظر مرحوم آخوند(ره) در واسطه در ترتب اثر بر مستصحب

مرحوم آخوند(ره) در خاتمه بحث اصل مثبت، چند مطلب را ذکر می فرمایند: یک مطلب این است که اثری که بر مستصحب ترتب پیدا می کند، در استصحابات موضوعیه - که به منظور ترتب اثر بر مستصحب جاری می شود، - یک وقت این است که بدون وساطت هیچ نوع واسطه و دخالت هیچ عنوانی بر خود مستصحب ترتب پیدا می کند مثل احکام جزئیه؛ اگر اکرام زید واجب باشد و ما برای خاطر جهتی شک بکنیم در این که آیا اکرام، وجوب دارد یا نه؟ و منشأ شک ما هم این باشد که آیا زید باقی هست یا نه؟ استصحاب موضوعی برای ترتب یک اثری که بر نفس موضوع بدون دخالت هیچ عنوانی و وساطت هیچ عنوانی می باشد، ما شک می کنیم در بقای زید، لذا استصحاب

بقای زید که جریان پیدا می کند، لامحاله وجوب اکرام بدون هیچ دغدغه ای بر آن ترتب پیدا می کند؛ یعنی این قدر متیقن در استصحابات موضوعیه است، قدر متیقن در استصحابات موضوعیه چنین موردی است که ترتب اثر بر موضوع مستصحب، بدون هیچ واسطه ای باشد. در اینجا بلا اشکال اثر بار می شود.

نکته مقابل این که ما در اصل مثبت بحث کردیم و به این نتیجه رسیدیم که آن آثار ترتب پیدا نمی کند؛ در جایی است که اگر اثر بر خود مستصحب، ترتب پیدا نکرده بلکه اثر، بر لازم مستصحب، مترتب شده باشد که مقصود ما از لازم، لازم غیر شرعی است.

اثر روی لازم عقلی، یا لازم عادی، بار شده یا اینکه اثر روی ملازم بار شده باشد. باز هم ملازم عقلی یا عادی و یا اثر، روی ملزوم بار شده باشد که ملزوم هم عقلی یا عادی باشد، در بحث اصول مثبت گفتیم: این آثار بار نمی شود. اگر اثر شرعی به توسط یک لازم عقلی و یا لازم عادی بخواهد ترتب پیدا بکند، یا همین طور ملازم و یا همین طور ملزوم، این ترتب پیدا نمی کند و از «لا- تنقض یقین بالشک» با آن توضیح و تفصیلی که عرض کردیم، استصحاب به منظور ترتب چنین آثاری، نمی تواند جریان پیدا بکند.

حکم موارد برزخ میان استصحاب و اصل مثبت

ما مواردی داریم که تقریباً برزخ بین این دو مطلب است؛ یعنی بین آنجایی که قدر متیقن از جریان استصحاب است و آنجایی که اصل مثبت است و شما گفتید: استصحاب جریان پیدا نمی کند و آن آثار را نمی تواند مترتب کند. تصویر این حالت برزخی چطوری است؟ از طرفی، اثر روی خود مستصحب بدون واسطه بار نشده که آن قدر متیقن در استصحاب موضوعی باشد، نه آن طور نیست. مثل وجوب اکرام نیست که بدون واسطه ارتباط به زید پیدا کرده باشد. تعلق و اضافه به زید پیدا کرده، نه اینطور نیست. از آن طرف هم مثل موارد اصل مثبت نیست که اثر مستقیماً روی لازم یا ملزوم یا روی ملازم بار شده باشد، پس چطوری تصویر می شود؟ تصویرش به این کیفیت است که اثر روی یک عنوانی بار شده که آن عنوان در خارج منطبق بر مستصحب شما است، نه ملازم با مستصحب شما. نه لازم است، نه ملزوم بلکه حالت انطباق دارد، منطبق است در خارج بر مستصحب شما که از طرفی خود مستصحب، موضوع اثر نیست و از طرفی دیگر، این عنوانی که موضوع اثر است، در خارج اتحاد با مستصحب شما دارد. منطبق بر

مستصحب شما است، حالا منشأ این انطباق یا اتحاد چیست؟ چرا عنوان منطبق بر مستصحب شما است و چرا اتحاد با مستصحب شما دارد؟

یا از باب اینکه الذات و ذاتیات مستصحب شماست، نوع است برای مستصحب شما، جنس است برای مستصحب شما، فصل است برای مستصحب شما، روی اینکه با ذات مستصحب شما ارتباط دارد و از مرتبه ذات مستصحب شما انتزاع پیدا کرده «اما نوعاً و اما جنساً و اما فصلاً»، روی این جهت است که اتحاد و انطباق با مستصحب شما دارد و یا اینکه نه، از اعراض خارج از ذات است، لکن اتحاد با مستصحب شما دارد.

مثلاً قائمی که اتحاد با زید دارد، ضاحکی که اتحاد با زید دارد، خارج از ذاتیات مستصحب شما است، لکن از عوارض است اما اتحاد با او دارد، زید با قائم متحد است، شما در قضیه حملیه، در بحث قضایا فرمودید: ملاک در قضایای حملیه چیست؟ به قول مرحوم آخوند ملاک «هو هویت» است. معنای «هو هویت» چیست؟ یعنی اتحاد؛ یعنی این اوست، این خود اوست و نفس اوست، هو هویتی که مرحوم آخوند در قضیه حملیه ذکر کرده اند. «زید قائم» این «قضیه حملیه مشتمله علی ملاک» قضیه حملیه ای که عبارت از «هو هویت» است، در عین اینکه قیام جزو ذات انسان نیست بلکه از عوارض انسان است و از اعراضی است که عارض برای انسان می شود.

نتیجه اینطور شد، اگر ما مستصحبی داریم، مستصحبی که موضوع است و این استصحاب به منظور ترتب اثر می خواهد جاری بشود، به لحاظ اثر شرعی می خواهد ترتب پیدا بکند، می بینیم اثر شرعی بر خود مستصحب ما بدون واسطه ترتب پیدا نکرده بلکه اثر شرعی بار شده بر یک عنوانی که آن عنوان با مستصحب ما، اتحاد وجودی دارد.

آن عنوان در خارج، انطباق بر مستصحب پیدا کرده است. آیا اینجا استصحاب موضوعی برای ترتب اثر شرعی مترتب بر عنوانی که آن عنوان، انطباق پیدا کرده در خارج بر مستصحب، جریان پیدا می کند یا جریان پیدا نمی کند؟ آیا این ملحق به موردی قدر متیقن است که مجرای استصحاب است، یا ملحق به لازم و ملازم و ملزوم است که استصحاب برای ترتب آثار آنها، نمی تواند جریان پیدا بکند؟

در حقیقت ما سه فرض داریم: یک فرض مجرای استصحاب است، یک فرض مورد اصول مثبت است و این فرض هم، برزخ «بین الفرضین» است، آیا این برزخ، ملحق به موارد اصول مثبت است و در آن استصحاب جریان پیدا نمی کند، یا ملحق به مورد قدر

متیقن است و در نتیجه استصحاب، جریان پیدا می کند، کدام یکی از اینهاست؟

تفصیل محقق خراسانی(ره) در موارد بین استصحاب و اصل مثبت

از بیان مرحوم آخوند(ره) در کفایه استفاده می شود که در این مورد، ایشان تفصیلی قائل شده اند. این موارد یکنواخت نیست که یا همه را ملحق به قدر متیقن کنیم و یا همه را ملحق به موارد استصحاب مثبت بکنیم؟ بلکه در مسأله تفصیل وجود دارد. تفصیلی که ایشان می دهند عبارت از این معناست، می فرمایند: این عناوینی که انطباق بر ذات پیدا می کند - ولو اینکه ایشان جنس و فصل و نوع تعبیر نکرده اند، لکن پیداست که مراد ایشان هر سه قسم است، - اگر اثر بر این عناوین ترتب پیدا بکند، شما استصحاب موضوع خارجی را اگر جاری کردید، این اثر ترتب بر او پیدا می کند. چرا؟ می گوئیم:

برای اینکه این عنوانی که موضوع اثر است، این عنوانی که در شرع، حکم روی آن بار شده، وجود و تحققش در خارج، عین وجود همین موضوعی است که شما می خواهید استصحاب بکنید؟ عنوان که نمی تواند بدون فرد و تشخیص، در خارج وجود پیدا بکند؟ هر عنوان کلی، هر موضوع کلی که موضوع برای حکم قرار گرفته، اگر بخواهد در خارج وجود پیدا بکند، «الطبیعی لا یوجد الا بوجود فرد و لا یتحقق الا بتحقق مصداقه» و الا طبیعی با قطع نظر از فرد و شخص، معنا ندارد که در خارج وجود پیدا بکند.

پس در حقیقت، بیان ایشان به این برمی گردد که اثر در لسان دلیل ولو اینکه بر کلی طبیعی مترتب شده و این کلی طبیعی، متحد با این موضوع استصحاب شما است و اتحادش هم اتحاد ذاتی است؛ یعنی یا اتحاد نوعی است و یا اتحاد جنسی و یا اتحاد فصلی است، اما حیث این که کسی نمی تواند وجود فرد این طبیعی را تصور بکند، در حقیقت همین فرد، موضوع اثر است، همین وجودات موضوع اثر هستند، همین مصادیق موضوع اثر هستند، اگر این مصادیق موضوع اثر بودند، شما هم که استصحاب مصداق را جاری می کنید، استصحاب فرد را جاری می کنید یا استصحاب موضوع را جاری می کنید، اگر استصحاب موضوع جاری شد، به لحاظ ترتب این اثر، دیگر شبهه مثبتیت نمی تواند در آن جریان پیدا بکند. این یک استصحابی است بلا اشکال و توهم مثبتیت در اینجا، بلا وجه است. پس در عناوینی که اتحادشان با مستصحب شما در رابطه با ذات و ذاتیات باشد، به لحاظ همین که «الطبیعی لا یوجد الا بوجود فرد»، شما استصحاب را

جاری بکنید و اثر آن عنوان را هم بار بکنید و جای توهم مثبتیت هم در اینجا نیست.

فرق میان محمول بالضمیمه و خارج محمول

اما در اعراض، آنهایی که خارج از ذات و ذاتیات است، آنهایی که به ذات و ذاتیات، ارتباط ندارند؛ ایشان می فرماید: اعراض دو قسم هستند. از بعضی از آنها تعبیر به خارج محمول می کنند، بعضی ها را به محمول بالضمیمه تعبیر می فرماید، برای هر کدام هم مثالی از عبارت ایشان استفاده می شود، مثال خارج محمول را عبارت از ملکیت و غصبیت و امثال اینها ذکر می کند، مثال محمول بالضمیمه را، به سواد و بیاض ذکر می فرماید. سواد و بیاض برای محمول بالضمیمه است، ملکیت و غصبیت را برای خارج محمول. قطع نظر از بحث خود ما، از این مثال استفاده می شود که این خارج محمول و محمول بالضمیمه، در لسان مرحوم آخوند این معنا را دارد و آن این است که خارج محمول عبارت از امور اعتباریه و امور انتزاعیه است که برای آنها هیچ گونه واقعی و حقیقتی وجود ندارد، واقعیت و حقیقت در رابطه با منشأ انتزاع آنها و ظرف اعتبار آنها است و الا اگر ما از منشأ انتزاع و محل اعتبار صرف نظر بکنیم، اینها هیچ واقعی ندارد.

ملکیت، غیر از شما و کتاب است، آیا یک واقعیت سومی به نام ملکیت شما نسبت به این کتاب در اینجا وجود دارد، یا اینکه نه، این ملکیت یک امر اعتباری است؟

عقلا و شارع در مواردی، با لحاظ مقرراتی، این ملکیت را اعتبار می کنند و این را منشأ یک سلسله آثار و احکام شرعیه قرار داده اند و الا کتاب، ملک شما باشد، یا نباشد، نه در واقعیت شما و نه در واقعیت کتاب، تغییری پیدا می شود؟ این کتاب ملک شما باشد یا نباشد، واقعیتش همان کتاب است. شما هم مالک این کتاب باشید یا نباشید، واقعش همان واقعیت شماست، دیگر غیر از شما و کتاب، یک واقعیت سومی به نام ملکیت و حقیقت سومی به این عنوان، نمی توانیم به حسب واقع داشته باشیم.

در باب غصب هم که طرف مقابل ملکیت است، همینطور است. غیر از ذات غاصب و عین مغضوبه، واقعیت سومی به نام غصب، وجود ندارد که مثلا این واقعیت «عند الغاصب» باشد و واقعیت مقابلش «عند المالك» باشد. شما مالک این کتاب یا غاصب این کتاب باشید، از نظر واقعیت شما و واقعیت کتاب، هیچ مسأله ای در کار نیست. اما در مسأله سواد و بیاض، واقعیت مطرح است. جسمی که اتصاف به سواد دارد، سواد ولو

اینکه نمی تواند استقلال در وجود داشته باشد، ولی وجودش، وجود واقعی است، سواد و بیاض، واقعیت است و لذا تضاد بین اینها وجود دارد و اصلاً مسأله تضاد در مثل چنین دو امری واقع می شود که هر دو واقعیت و حقیقت داشته باشند لکن قابل اجتماع نباشند و لذا یکی از خصوصیاتش این است. اما در امور اعتباری ممکن است کسی شما را مالک کتابی ببیند اما دیگری نه، مثل مواردی که بین شرع و عقلاً- اختلاف است. عقلاً در مسأله ربا همان معامله را می کنند که در مسأله بیع می کنند؛ یعنی ربا را مملک می بینند، اما شارع مملک نمی بیند. «احل الله البیع و حرم الربا» شارع قائل به عدم ملکیت است. عقلاً، قائل به ملکیت هستند. دو نظر در یک مورد مجتمع است. اما در واقعیت ها چنین نیست، نمی شود که جسم از نظر یک کسی حقیقتاً اتصاف به سواد داشته باشد و از نظر دیگری اتصاف نداشته باشد. مگر اینکه معنای سواد را نفهمیده باشد که اصلاً سواد «ما معناه»؟

نظر آخوند(ره) در تفصیل میان محمول بالضمیمه و خارج محمول

پس از مثالهایی که مرحوم آخوند برای محمول بالضمیمه و برای خارج محمول، ذکر می فرماید، این طور استفاده می شود که ایشان ملاک را در خارج محمول، عبارت از یک امری گرفته اند که «اعتباری انتزاعی لا حقیقه له و لا وجود له الاً وجود منشأ الاعتبار و منشأ الانتزاع» و الاً خودش به حسب واقع، هیچ حقیقتی ندارد. اما در محمول بالضمیمه، آن است که ماده او و مبدأ او از نظر وجود اصالت دارد؛ یعنی تحقق دارد و مابه ازای خارجی برای او در کار است ولو اینکه استقلال در وجود نداشته باشد.

بعد از آن که اعراض به دو قسم تقسیم شدند، مرحوم آخوند بین این دو تا تفصیل قائل می شود. می فرماید: آن عنوانی که منطبق بر مستصحب است و اتحاد با مستصحب پیدا کرده و در رابطه با اعراض است، اگر از خارج محمول باشد، شما استصحابی که جاری می کنید برای ترتب آن اثر خارج محمول، مانعی ندارد. چرا؟ برای اینکه این امر انتزاعی، واقعیتی ندارد. پس اثر برای چه بار شده است؟ اثر شرعی روی چه ترتب پیدا کرده است؟ اگر ما منشأ انتزاع را کنار بگذاریم، مستصحب خودمان را کنار بگذاریم، پس اثر روی چه بار شده است؟ ما چیز دیگری نداریم، واقعیت دیگری نداریم، پس در حقیقت، اثری که روی این امر اعتباری و انتزاعی - که کلمه انتزاع هم، خیلی جالب نیست ولو اینکه ایشان انتزاعی هم تعبیر می کنند، ولی بهتر همان اعتباری است - بار

شده، این در حقیقت، مال مستصحب شما است، مال همین موضوعی است که استصحاب می کنید، چیز دیگری نداریم که منشأ اثر باشد و موضوع اثر باشد. ملکیت و غصبت، واقعیتی ندارند.

اما اگر اثر روی محمول بالضمیمه بار بشود، روی سواد و بیاض بار بشود، اینجا غیر از مستصحب چیز دیگری در کار است، یک واقعیت دیگری در کار است به نام سواد، به نام بیاض، اینها موضوع برای اثر هستند، اینها نقش در ترتب اثر دارند. اگر شما بخواهید موضوع را استصحاب بکنید برای خاطر ترتب اثر بر عنوانی که آن عنوان خودش واقعیت دارد، خودش ما به ازای خارجی دارد، این هم مثل موارد اصول مثبت می شود.

مثل همان جایی است که اثر بر لازم بار شده باشد. مثل همان جایی است که اثر بر ملزوم بار شده باشد، همان طور که در آن موارد استصحابش مثبت است، در اینجا هم استصحاب مثبت خواهد بود. پس خلاصه بیان مرحوم آخوند در این موردی که ما عرض کردیم، این است که حالت برزخی دارد بین آن موردی که قدر متیقن در باب استصحاب است و بین آن مواردی که روی اصول مثبت و عدم جریان اصل مثبت، استصحاب در آنها جاری نمی شود، یعنی در این موارد برزخیه، این شد که اگر آن عنوان منطبق در خارج بر مستصحب از ذات و ذاتیات مستصحب، انتزاع شده باشد و ارتباط با مستصحب، در مقام ذات و ذاتیات باشد، استصحاب جاری می شود «و لیس باصل مثبت لان وجود الطبعی» همان «وجود افراده» است و «لا یوجد الطبعی الا بوجود افراده».

اما در باب اعراض دو قسم است: اگر از قبیل خارج محمول شد، با بیان مستقل خودش، ملحق به آن قسم قبلی است و اگر جزو خارج محمول شد، مثل سواد و بیاض، این ملحق به آن مواردی است که داخل در اصول مثبت است و استصحاب، نمی تواند در آن جریان پیدا بکند. از دقت در عبارت مرحوم آخوند این معنا استفاده می شود.

لکن به مرحوم شیخ نسبت داده شده که ایشان در کتاب رسائل قائل هستند به اینکه تمامی این مواردی که به عنوان موارد برزخیه مطرح کردیم، داخل در اصول مثبت است، چه مربوط به مرتبه ذات و ذاتیات باشد و چه مربوط به اعراض باشد. اعراض هم می خواهد خارج محمول باشد و یا محمول به ضمیمه باشد. برای اینکه یک عبارتی مرحوم شیخ دارند که فرموده اند: ما وساطت این واسطه را مضر در جریان استصحاب می بینیم و مسأله را به عنوان اصل مثبت مطرح می کند، هر واسطه ای می خواهد باشد،

می خواهد واسطه ای باشد که اتحاد وجودی با مستصحب شما دارد و می خواهد واسطه ای باشد که تغایر وجودی با مستصحب شما دارد، تغایر وجودی سراغ لازم و ملزوم و ملازم می رود اما واسطه ای که اتحاد وجودی با مستصحب شما پیدا می کند، هم مسائل ذات و ذاتیات را می گیرد و به طریق اولی مسائل اعراض را شامل می شود. اگر در ذات و ذاتیات نتواند استصحاب جریان پیدا بکند، در اعراضش به طریق اولی استصحاب نمی تواند جریان پیدا بکند.

با این بیان مرحوم شیخ، دیگر دائره استصحاب در باب موضوعات، خیلی دائره ضیق و تنگی خواهد شد؛ یعنی دیگر استصحاب موضوعی «قلیل المورد» است، برای خاطر اینکه در موارد جزئیة هم که شما می خواهید استصحاب بکنید، این موارد جزئیة ما، اکثراً بلکه همه، گرفتار عناوین کلیه است. اگر این مایع خارجی حرام باشد برای خاطر عنوان خمریت حرام است، برای خاطر نجاست حرام است، برای خاطر عناوین دیگر، حرام است و الا در مسأله وجوب اکرام زید که به صورت یک مثال ما عرض کردیم و گفتیم:

قدر متیقن در استصحاب موضوعی او است، آن یک مثال است فقط و الا کمتر موردی ما در شریعت می توانیم به این سبک پیدا بکنیم. بنابراین خود این مسأله را اولاً: از نظر موضوعی بررسی کردیم، که این مورد برزخی فرقی با قدر متیقن و موارد اصول مثبتة چطور است و این موارد برزخی، دو نوع است: ذات و ذاتیات و اعراض، اعراضش هم محمول بالضمیمه است و خارج محمول است. آیا مسأله به این صورتی است که مرحوم آخوند بیان کرده اند و یا به آن صورتی است که از عبارت مرحوم شیخ استفاده می شود و یا احتمالاً به یک صورت دیگری، این مسأله باید مطرح بشود؟

پرسش:

- ۱ - نظر مرحوم آخوند(ره) در واسطه در ترتب اثر بر مستصحب را بین کنید.
- ۲ - حکم موارد برزخ میان استصحاب و اصل مثبت را ذکر کنید.
- ۳ - تفصیل محقق خراسانی(ره) در موارد بین استصحاب و اصل مثبت چیست؟
- ۴ - فرق میان محمول بالضمیمه و خارج محمول را ذکر کنید.
- ۵ - نظر آخوند(ره) در تفصیل میان محمول بالضمیمه و خارج محمول چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

کلی بودن عناوین ذاتیه منطبق بر مستصحب و عناوین عرضی

مطلبی دیروز از مرحوم آخوند(قدس سره) در کفایه، نقل شد، که جای بحث و جای گفتگو در آن است. بحث با ایشان در دو مقام است: یک مقام؛ آن عناوین ذاتیه ای است که منطبق بر مستصحب شما می شود و آن عناوینی که به تعبیر ایشان از مرتبه ذات مستصحب انتزاع شده است. ما عرض کردیم که اگر عبارت ایشان شامل همه نشود، ولی مطلب هم نوع را می گیرد و هم جنس را می گیرد و هم فصل را شامل می شود. یک بحث با ایشان در رابطه با این قسم عناوین است.

بحث دیگر با ایشان در باب عناوینی است که جنبه عرضی دارد و ایشان در آنها بین خارج محمول و بین محمول بالضمیمه تفصیل قائل شده اند، در این دو مقام باید با ایشان بحث و صحبت بشود. اما در رابطه با مقام اول، اشکالی که در اینجا تصور می شود ابتدائاً و به همین جهت ما دیروز اینجاها را از موارد برزخی قرار دادیم، حالت بین بین دارد،

اشکال این است که شما استصحاب را در فرد جاری می کنید ولی در مقام اثر، می خواهید اثر کلی را بار بکنید. مستصحاب شما یک موضوع خارجی و فرد است، استصحاب شما در موضوع خارجی جریان دارد، لکن اثری را که شما بار می کنید، اثر کلی است. آیا این استصحاب به نظر شما اصل مثبت نخواهد بود؟ این استصحاب چگونه جریان پیدا می کند در صورتی که مستصحاب شما شیئی باشد و معروض اثر، شیء دیگر باشد ولو اینکه تغایر بین اینها، تغایر فرد و کلی باشد، این اصل مثبت است.

اگر ما مجبور بشویم این استصحاب را به عنوان اصل مثبت بپذیریم، دیگر باید دور استصحابات موضوعی را قلم بگیریم. چرا؟ برای اینکه مستشکل این طور می گوید: شما یک مایع خارجی که «کان خمر» این را در زمان سابق داشته اید، حالا شک می کنید که آیا این مایع خارجی بر خمریت باقی هست یا نه؟ و به تعبیر دیگر، شک می کنید که «خمریه هذا المایع باقیه ام لا؟» شما می گوئید: ما استصحاب خمریت را جاری می کنیم. مستشکل می گوید: خیلی خوب؛ استصحاب را در خمریت جاری کردید اما کدام اثر را بر آن بار می کنید؟ شما می گوئید: حرمت را، نجاست را، می گوئید: حرمت و نجاست، روی کلی خمر بار شده، روی «الخمر حرام و نجس» بار شده، شما که استصحاب را در «الخمر» جاری نکردید، شما استصحاب را در خمریت «هذا المایع خارجی» جاری کردید.

خمریت «هذا المایع خارجی» موضوع برای حکم نیست. آنی که موضوع برای حکم است، کلی خمر است. آنی که موضوع برای نجاست است، کلی خمر است و همین طور در استصحاب کریت، شما می گوئید: «هذا الماء کان فی السابق کزاً»، پس قضیه متیقنه شما «کرّیه هذا الماء» است و حالا شک می کنید که این کریت، محفوظ است یا محفوظ نیست؟ استصحاب می کنید «کرّیه هذا الماء» را. مستشکل می گوید: خیلی خوب شما استصحاب کریت را جاری کردید اما چه اثری را می خواهید بر آن بار بکنید؟ شما می گوئید: مثلاً اثر اعتصام و مطهریت را، اعتصام، روی کلی کر بار شده؟ موضوع مطهریت، عنوان کلی کر است اما «کرّیه هذا الماء بعنوان آنه فرد» و به عنوان اضافه «بهذا الماء»، در کدام دلیل شرعی موضوع برای اثر قرار گرفته است؟

پس شما استصحاب را در موضوع خارجی جاری می کنید، استصحاب را در فرد جاری می کنید اما اثری را که می خواهید بر این استصحاب بار بکنید، اثر کلی است. اثری که موضوعش عنوان کلی است، «هذا اصل مثبت» و اگر این را اصل مثبت بدانید، دیگر

استصحابات موضوعیه تقریباً باید به طور کلی، کنار برود برای اینکه استصحابات موضوعیه، همه اش جنبه های جزئی دارد، جنبه های فردی دارد، وقتی که این مناقشه در استصحابات موضوعیه جزئیه جریان پیدا بکند، دیگر باب استصحاب تقریباً بسته می شود.

اثر اتحاد وجودی میان کلی و فرد از دید مرحوم آخوند(ره)

مرحوم آخوند همان طوری که ملاحظه فرمودید، می خواست رفع اشکال به این کیفیت بفرماید، چون کلی با این فرد، اتحاد وجودی دارد و طبیعی به وجود فرد در خارج، وجود پیدا می کند، پس در حقیقت، اثر طبیعی، همان اثر فرد است. اثر طبیعی، همان اثر وجود خارجی است. درست است که در لسان دلیل «الخمر حرام» می گوید، «الخمر نجس» می گوید. خمر، یک ماهیت است و یک طبیعت است و این طبیعت موضوع برای حرمت و نجاست قرار داده شده، لکن چون این طبیعت در خارج اگر بخواهد تحقق پیدا بکند، در ضمن فرد، تحقق پیدا می کند و به وجود فرد وجود پیدا می کند، لذا مانعی ندارد که همان اثر کلی خمر را، اثر وجودات خارجی هم بدانیم، بگوییم: همین مایعی که خمر است، اثرش عبارت از حرمت است. همین مایع اثرش، عبارت از نجاست است و هکذا. این بیان دیروز ایشان بود.

آیا این بیان درست است؟ بنابراینکه در مسأله کلی و فرد، اتحاد وجودی در کار است، آیا مجرد اتحاد وجودی سبب می شود که اثر کلی، اثر فرد شناخته بشود؟

ردّ استاد بر مرحوم آخوند(ره) برای اثر اتحاد وجودی کلی و فرد

ما در تنبیه اول یا دوم از تنبیهات استصحاب که در استصحاب کلی بحث می کردیم، برای استصحاب کلی، اقسامی را ذکر کردیم که حتی یک قسم رابعی هم نظرم هست در آنجا تصور شد، ما در آنجا این مطلب را ذکر می کردیم و مکرر هم عرض کردیم که استصحاب کلی، ما را بی نیاز از استصحاب فرد نمی کند و استصحاب فرد، ما را بی نیاز از کلی نمی کند. و باز گفتیم: در استصحاب کلی، اگر شما استصحاب بقای انسان را در دار جاری کردید، فقط آثار بقای انسان مرتب می شود اما اگر این انسان، بقائش به این باشد که در ضمن زید تحقق داشته باشد و بدون زید، تحقق پیدا نکرده باشد، شما آثار

مترتبه بر زید را نمی‌توانید بر استصحاب بقای انسان بار بکنید و در عکسش هم همین حرف را زدیم و گفتیم: شما اگر استصحاب بقای زید را در دار جاری کردید، زید سابقا در دار بوده و الان شما شک می‌کنید که «هل زید فی الدار ام لا»؟ روی بقای زید، استصحاب جاری بکنید، آثاری که بر این استصحاب مترتب می‌شود، چیست؟

ما به صراحت عرض کردیم که اثری که بار می‌شود، اثر بقای زید است اما اگر یک اثری بر بقای انسان «بما هو انسان» بار شده باشد، در استصحاب بقای زید، این اثر بار نمی‌شود. چرا؟ برای اینکه حیثیات در مقام موضوع و موضوعیت «للحکم» باهم مغایرت دارند ولو اینکه در خارج اتحاد داشته باشند، خواه اتحادشان همیشگی باشد یا اتحادشان احیانا باشد، فرقی نمی‌کند. در بحث اجتماع امر و نهی، آنچه که مقتضای تحقیق بود، این بود که حیثیت صلاتی، متعلق امر است و حیثیت غضب، متعلق نهی است و این دو حیثیت باهم متغایر است. باهم دوئیت دارد ولو اینکه احیانا هم در وجود خارجی در صلات در دار مغضوبه، اتحاد پیدا بکند اما این اتحاد وجودی، ضربه ای به مقام تعلق حکم و موضوعیت این دو عنوان برای حکم، نمی‌زند. در مقام تعلق حکم و جوبی، عنوان صلاتی، متعلق امر است و در مقام تعلق حکم تحریمی، عنوان غضب متعلق تحریم است و اینها دوتا عنوان هستند ولو اینکه احیانا در یک ماده اجتماعی در صلات در دار مغضوبه، اجتماع پیدا بکنند. در اتحاد دائمی هم همین طور است. فرقی نمی‌کند.

اگر اتحاد احیانا، مضر به این مسأله نشد، اتحاد دائمی هم در ما نحن فیه دوئیت را از بین نمی‌برد. زید در عالم موضوعیت، یک عنوان است و انسان در عالم موضوعیت، یک عنوان دیگر است. «اکرم انسانا» غیر از «اکرم زیدا» است، موضوعه‌هایش باهم فرق می‌کند، آن موضوع عبارت از حیثیت انسانیت است، این موضوع، عبارت از حیثیت زیدیت است. حالا انسان می‌خواهد در خارج تحقق پیدا بکند، با زید اتحاد وجودی دارد «و لا- یوجد الا- بوجود مثل زید»، این سبب نمی‌شود که در عالم موضوعیت، مسائل اختلاط پیدا بکند، در عالم موضوعیت اینها جدای از هم هستند، عنوان فرد در جای خودش محفوظ است، عنوان کلی هم در جای خودش محفوظ است.

لذا به مرحوم آخوند فعلا این اشکال متوجه است که شما روی پایه و مبنای اتحاد وجودی و اینکه «الطبیعی لا یوجد الا بوجود فرده»، نمی‌توانید تکیه بکنید و جواب این اشکال را بدهید، بگویید: ما استصحاب خمیرت «هذا المایع» را جاری می‌کنیم اما اثر

کلی خمر را بار می کنیم. حکم شرعی مترتب بر کلی خمر را بار می کنیم، می گوییم چرا؟ می گوئید: برای اینکه کلی با فرد، اتحاد وجودی دارد. آیا این اتحاد وجودی، سبب می شود که اثر کلی، اثر فرد بشود، اگر سبب می شد که اثر کلی، اثر فرد بشود، این حرف شما تمام بود، اما اتحاد وجودی، نه احیانا و نه دائما این نقش را نمی تواند ایفا بکند که اثر را از روی یکی بردارد و روی دیگری بگذارد. یا به عبارت دیگر، هر دو را موضوع برای اثر بکند، بگوییم: چون انسان با زید اتحاد وجودی دارد، حالا- ولو لا اقل از یک جانب، اثری که روی انسان بار می شود، همان اثری است که روی زید بار می شود. نه؛ مسأله اینطور نیست، مسأله موضوعیت «للحکم» و موضوعیت «لاثر»، غیر از مسأله اتحاد وجودی و اتحاد در خارج است. پس چه کنیم؟

(سؤال... و پاسخ استاد): این درست است ولی «بما انه انسان» است، اگر مولا گفت:

«اکرم انسانا»، شما رفتید زید را اکرام کردید، از شما پرسیدند چرا؟ شما نمی توانید بگویید: برای اینکه مولا گفته: «اکرم زیدا»، شما می گوئید: چون اکرام زید اکرام انسان است، لذا من اطاعت کردم. اکرام انسان مأمور به است و الا اگر بخواهید بگویید: مولا من را به اکرام زید امر کرده است، این حرف درست نیست.

پس مولا- در رابطه با اکرام زید، عمرو، بکر، خالد و هیچ فردی از افراد انسان، امری ندارد. مولا گفته: «اکرم انسانا»، متعلق حکم مولا «اکرام الانسان» است. منتهی «اکرام الانسان» اگر بخواهد در خارج تحقق پیدا بکند، به این است که یا زید اکرام بشود یا عمرو اکرام بشود و یا بکر اکرام بشود، پس این بیان مرحوم آخوند در این رابطه، نمی تواند حل اشکال را بکند. حالا در اینجا چه کار بکنیم؟

عدم امکان ترتیب اثر بر کلی برای فرد

نکته ای را که من عرض می کنم، شما دقت کنید، مجمع العنوانین هست اما آن عنوان متعلق حکم، کدام است؟ ما می خواهیم این حرف را بزیم که اگر یک حکمی روی طبیعت انسان، بار شد و یک اثری روی کلی انسان، مترتب شد، آیا شما به خودتان اجازه می دهید بگویید: زید موضوع این اثر است، عمرو موضوع این اثر است، بکر موضوع این اثر است؟ اگر از شما پرسیم چرا؟ شما جواب بدهید برای خاطر اینکه انسان، در خارج جز در ضمن زید و عمرو و بکر و خالد، نمی تواند وجود پیدا بکند. آیا این انسان

در خارج در ضمن اینها باید تحقق پیدا بکنند؟ این سبب می شود که در مقام موضوعیت هم یک خلطی واقع بشود، یا مقام موضوعیت، یک مقام دیگری است؟ آنجا عناوین ممتاز از هم هستند، مفاهیم جدای از هم است، انسان غیر از زید است، زید غیر از انسان است، اثری که بر انسان بار می شود، غیر از اثری است که بر زید بار می شود و هكذا. لذا شما استصحاب بقای زید را جاری بکنید، به چه مناسبت اثری را که بر انسان بار شده، مترتب بکنید؟ کما اینکه در آن طرفش هم همینطور است. استصحاب بقای انسان را اگر جاری کردید، چه حق دارید آثاری که بر بقای زید مترتب شده، شما مترتب بکنید؟ فقط آثار مستصحب شما، باید ترتب پیدا بکند؛ یعنی مستصحب شما باید موضوع اثر باشد، اثر روی خودش بار شده باشد و شما در استصحاب موضوعی، آن اثر را جاری بکنید.

مستشکل می گفت: در استصحابات موضوعیه، هیچ استصحابی جاری نمی شود برای اینکه استصحابات موضوعیه، همه اش استصحابات جزئیه است اما اثری را که شما می خواهید بار بکنید، آثاری است که بر کلی بار شده، بر عنوان طبیعی بار شده، در این صورت شما چه حق دارید خمیرت «هذا المایع» را استصحاب بکنید؟ اما اگر حرمتی را که روی کلی خمر بار شده، مترتب بکنید، مستصحب شما «شیء و موضوع الاثر، شیء آخر»، مستصحب شما خمیرت «هذا المایع» است. لذا این قابل تصور نیست که انسان، خمیرت را به طور کلی استصحاب بکند. اگر شما می توانستید یک استصحاب خمیرت به طور کلی، تصور بکنید، اثر حرمت و نجاست را بر آن بار بکنید اما کجا شما استصحاب خمیرت به طور کلی دارید؟ هرجایی هست، جزئی و فرد است. خمیرت «هذا المایع، کره هذا الماء»، نجاست، البته به طور موضوعی، نه به صورت حکمی مثل سایر موارد.

لذا راهی را که مرحوم آخوند طی کردند، گرفتار همین اشکالی است که ملاحظه کردید.

راه حل بعضی اعلام برای ترتیب اثر بر فرد

بعضی اعلام راه دیگری را ذکر کرده اند و آن این است که فرموده اند: ما از اول این طرف قصه را قبول نداریم، اصلاً «الخمر حرام» را قبول نداریم که موضوع برای حرمت، کلی خمر باشد. موضوع برای نجاست، کلی خمر باشد. نه، این «الخمر حرام»، به صورت قضیه حقیقیه است، نه این که به صورت قضیه طبیعیه باشد. یک وقت شما می گوید:

«الانسان حیوان الناطق» این قضیه قضیه طبیعیه است اما در «الخمر حرام» ایشان

می گوید: معنای عبارت «الخمیر حرام»، این نیست که چنین معنا بکنیم، بگوییم: «جعل الشارع طبیعه الخمر محرمة» و الف و لام را هم الف و لام جنس و تعریف جنس بگیریم و ناظر به ماهیت و ناظر به طبیعت و بگوییم: «الخمیر حرام؛ یعنی طبیعه الخمر بما هی طبیعه الخمر، محکومه بالحرمه و محکومه بالنجاسه»، نه این طوری ما معنا نمی کنیم. ما «الخمیر حرام» را به صورت یک قضیه حقیقیه معنا می کنیم که قضیه حقیقیه، معنایش این است: «کل مایع وجد فی الخارج و کان خمرا» این «یکون محرما»، اگر «الخمیر حرام» به این صورت معنا شد، اینجا دیگر حکم ابتدائا روی مصادیق رفته، حکم مستقیما روی افراد رفته، دیگر مسأله کلی و فرد در اینجا مطرح نیست بلکه همانی را که استصحاب در آن جاری می کنید، همان مستصحاب شما با اینکه جزئی است و با اینکه فرد است، مع ذلك موضوعیت برای حرمت دارد. «خمیره هذا الماء» این «موضوعه للحرمه، خمیره هذا المایع موضوعه للنجاسه».

در حقیقت، راه حلی را که ایشان برای این مسأله در نظر گرفتند، این است که ما ابتدائا آثار و احکام را در رابطه با کلی و طبیعی قرار ندهیم «الخمیر حرام» را به آن کیفیتی که ملاحظه فرمودید، معنا نکنیم بلکه به این نحوی که رجوع به قضیه حقیقیه می کند و البته این نکته را هم ایشان تذکر می دهند که حالا که ما می خواهیم مستقیما، بگوییم:

حرمت در رابطه با افراد است، باز کسی این اشتباه را نکند که آن خصوصیات فردیه، مثل اینکه این خمر مثلا «فی هذا الزمان» است، «فی هذا المكان» است، «فی هذا الظرف» است، یا به دست کی ساخته شده است؟ این خصوصیات را نمی خواهیم بگوییم که دخالت در حرمت و نجاست دارد، فقط می خواهیم این معنا را بگوییم: موضوع خود همین وجودات خارجی است و همین مصادیق است، بدون این که خصوصیات فردیه، در این معنا نقش داشته باشد و اگر مسأله را به این کیفیت بررسی بکنیم، شما وقتی که استصحاب خمیریت این مایع را جاری کردید، اثر خودش بر آن بار می شود برای اینکه موضوع اثر خودش است، موضوع برای حرمت خودش است، موضوع برای نجاست خودش است. این هم یک راهی بود که بعضی الاعلام برای حل اشکال در نظر گرفتند.

اشکال استاد به بعضی الاعلام برای ترتیب اثر بر فرد

لکن اشکالی که به این حرف هست، این است که ما عبارت «الخمیر حرام» را با اینکه

خمر «لفظ وضع للطبيعه و الماهيه» و الف و لامی که سرش درآمده، الف و لام جنس و تعريف جنس است، بخواهيم چنين معنا بکنيم، بگوئيم: «کل مايع وجد في الخارج و كان خمرا فهو حرام»؛ يعنى حکم را از طبيعت به حسب ظاهر دليل، منصرف کنيم و مستقيما ببريم روى موجودات خارجيه «محققه الوجود» يا «مقدره الوجود»، اين شايد با ظواهر تعبيرات و لسان آيات و روايات، تطبيق نمى کند.

ببينيم راه حلى انسان مى تواند درست بکند که هم حکم ابتدائا روى طبيعت بار شده باشد و هم از آن طرف بگوئيم: استصحاب فرد براى ترتيب آثار کلی، استصحاب مثبت است، لکن درعين حال، ما نحن فيه را از مثبتت بيرون بياوريم و يك راهى درست بکنيم براى اينکه ما نحن فيه مثبت نباشد. ظاهرا اینجا تنها راه، همين راهى است که سيدنا الاستاذ الاعظم الامام (مد ظله العالی) از کلامشان استفاده مى شود، ایشان اين راه را طى کردند و تقريبا بهترين راه براى حل اشکال، با توجه به ظواهر تعبيرات ادله و لسان آيات و روايات، همين راهى است که ایشان ذکر فرمودند که من اجمالا اشاره مى کنم، شايد يك مقدار تفصيلش موکول به بحث بعد بشود.

راه حل حضرت امام (ره)؛ کلی متشخص در خارج

اجمال اين راه است که ایشان مى فرمايد: ما سه تا مطلب در استصحاب خمريت «هذا المايع» داريم: يك مسأله، مسأله فرد است که عبارت از همان مستصحب شما است ابتدائا، استصحاب خمريت «هذا المايع» با توجه به جهات جزئى و جهات فردى آن. يك عنوان ديگرى هم داريم که عنوان کلی است که همان کلی و فردى بود که تا به حال اين دوتا را در مقابل هم قرار مى داديم، مى گفتيم: استصحاب فرد، اثر کلی را نمى تواند اثبات بکند و استصحاب کلی، اثر فرد را نمى تواند اثبات بکند. اما يك عنوان سومى هم اینجا داريم و آن کلی متشخص در خارج است.

ما وقتى که وارد بحث کلی مى شويم، يك وقت خود کلی را «بما انه کلی و بما انه طبيعى مع قطع النظر عن التشخص فى الخارج و مع قطع النظر عن الوجود فى الخارج» ملاحظه مى کنيم، که شما از آن تعبير به کلی طبيعى مى کنيد. اما يك وقت کلی را به لحاظ وجودش در خارج و به جهت تشخص آن در خارج در نظر مى گيريد که اين همانى است که شما در مقام بيان عبارت مى گوئيد: «الکلی بوصف التشخص الخارجى، بوصف

الوجود فی الخارج»، کلی است لکن با توجه به تحقق در خارج، با توجه به تشخیص در خارج. حالا این کلی متشخص «فی الخارج»، چه نقشی دارد؟ نقش آن این است که ما از یک طرف، می خواهیم استصحاب را از نظر مجرای فردی بیاوریم داخل همین کلی متشخص فی الخارج، از طرف دیگر، بگوییم: اثر شرعی هم بر همین کلی متشخص فی الخارج بار شده است.

در حقیقت، مثل یک حالت التیام بین فرد و کلی است، کلی یک عنوانی است، فرد یک عنوان دیگر، در مقام موضوعیت هم عرض کردم که بینشان مغایرت است. حالا ما یک چیزی می خواهیم درست بکنیم که نقش آن چنین باشد که اولاً: استصحاب را از روی فرد، برداریم و بگوییم: مجرای استصحاب این است. از طرف دیگر، حکم را هم از روی کلی برداریم و بگوییم: موضوع اثر، همین است که نتیجه این بشود که همانی که استصحاب در او جریان پیدا می کند، همانی است که موضوع اثر قرار گرفته است.

عرض کردیم این اجمال است، لکن یک مقدار نیاز به توضیح دارد. شما بیان ایشان را ملاحظه کنید، توضیح آن را ان شاء الله عرض می کنم.

پرسش:

۱ - چرا باید عناوین ذاتیه منطبق بر مستصحب کلی باشند؟

۲ - اثر اتحاد وجودی میان کلی و فرد از دید مرحوم آخوند(ره) را توضیح دهید.

۳ - ردّ استاد بر مرحوم آخوند(ره) برای اثر اتحاد وجودی کلی و فرد چیست؟

۴ - توضیح دهید چرا ترتیب اثر بر کلی برای فرد امکان ندارد؟

۵ - راه حل بعضی الاعلام برای ترتیب اثر بر فرد و پاسخ استاد چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوات على سيدنا ومولينا ونبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

راه حل حضرت امام(ره)؛ کلی متشخص در خارج

عرض کردیم که از کلام سیدنا الاستاذ الاعظم الامام(مد ظله العالی) اینطور استفاده می شود که در این جهتی که ما بحث می کنیم سه امر وجود دارد: یکی عنوان کلی بما هو کلی با قطع نظر از تشخص در خارج و تحقق در معین. در مقابل آن فرد بما هو فرد با تمام خصوصیات فردیه است. عنوان سومی که در اینجا وجود دارد، کلی متشخص در معین است که عنوانش کلی است، اما لا بما هو کلی، همین کلی با وصف تشخص در خارج، با وصف تشخص در وجود.

ایشان می فرمایند: اگر شما استصحاب را روی فرد بما هو فرد جاری بکنید، نمی توانید آثار کلی را بر او مترتب بکنید. اما اگر استصحاب روی کلی بما هو کلی جریان پیدا کرد، یا روی کلی با وصف تشخص در خارج جریان پیدا بکند، آثار کلی بار می شود، آثار کلی ترتب پیدا می کند، چرا؟ اگر استصحاب در کلی بما هو کلی، جریان

پیدا کرد که این مجرد فرض است و مصداقی و مثالی برای این نمی تواند وجود داشته باشد، لکن از باب فرض اگر شما به استصحاب موضوعی، کلی را استصحاب کردید، اینجا مانعی ندارد، کلی چون موضوع برای اثر است و در لسان دلیل، حکم بر او ترتب پیدا کرده است، آن اثر بار می شود. و همین طور اگر مستصحاب شما کلی متشخص در خارج باشد، کلی موصوف بوصف وجود در خارج باشد اما در کلی، اگر استصحاب جاری شد، اثر کلی ترتب پیدا می کند، چرا؟ مگر در لسان دلیل نگفته «الخمیر حرام»؟ مگر حکم روی کلی بار نشده است؟ می فرمایند: چرا، لکن در عین حال عرف استفاده می کند از کلمه «الخمیر حرام» که این حرمت روی مصادیق خمر بما هو مصادیق الخمر بار می شود و سرایت می کند.

کلام ایشان در اینجا روی سرایت مبتنی است، یعنی ما در «الخمیر حرام» هیچ گونه تصرفی نمی کنیم، قضیه طبیعی را به قضیه خارجی یا حقیقه تبدیل نمی کنیم، در قضایای حقیقه و قضایای خارجی موضوع مستقیماً عبارت از افراد هستند. منتها در قضایای حقیقه افراد محققه الوجود و مقدره الوجود، هر دو در قضایای خارجی خصوص افراد محققه الوجود است. ما اینطور نمی گوییم، حکم به نحو همان قضیه طبیعی است.

همانطوری که در اصول شما بحث کردید که آیا اوامر و نواهی، به طبایع یا به افراد متعلق است؟ مسأله همان است که آنجا بحث شده است که اوامر و نواهی به طبایع تعلق می گیرد و فرقی بین «لا تشرب الخمر» یا «الخمیر حرام» نمی کند، قضیه، قضیه طبیعی است. لکن عرف در همین قضیه طبیعی، سرایت قائل است. می گوید: این حرمتی که روی طبیعت خمر بار شده است، به مصادیق خمر سرایت می کند، به مصادیق این طبیعت، سرایت می کند. اگر مسأله سرایت درست شد، اگر شما کلی متشخص در خارج را مبنای استصحاب و مجرای استصحاب قرار دادید، دیگر هیچ اشکالی وجود ندارد.

فرق کلام حضرت امام (ره) با دیگران در ترتب آثار

در اینجا مثالی را عرض بکنیم تا فرق بین کلام امام و دیگران روشن می شود. در همان مثال دیروز شما گفتید که خمیرت این مایع را استصحاب می کنید. آیا استصحاب خمیرت این مایع، استصحاب فرد است یا استصحاب کلی متشخص در خارج است؟ خمیرت طبیعی این خمر خارجی است. خمیرت مثل انسانیت در باب زید می ماند. شما

اگر انسانیت متحققه در ضمن زید را استصحاب کردید، آیا این استصحاب فرد یا استصحاب کلی متشخص در خارج است؟ شما اگر استصحاب فرد را می خواستید جاری کنید، باید استصحاب بقای زید را جاری بکنید نه انسانیت مقیده به تشخص در خارج. انسانیت کلی است، منتها این کلی قیدی دارد و قیدش عبارت از تشخص در خارج است، پس همانطوری که در استصحاب در باب زید یکوقت شما زید را مجرای استصحاب قرار می دهید، این اسمش استصحاب فرد است. یک وقت انسانیت متحققه در خارج را مجرای استصحاب قرار می دهید، این انسانیت متحققه در خارج، اسمش استصحاب فرد نیست، این استصحاب کلی متشخص در خارج است، آنوقت اگر یک اثری روی کلی انسان بار شده باشد، و روی طبیعی انسان بار شده باشد، چرا این اثر به استصحاب انسانیت متحققه در ضمن زید بار نشود؟ اگر شما زید را استصحاب کردید، همانطوری که ما دیروز در جواب مرحوم آخوند عرض کردیم، زید و انسان ولو اینکه در وجود متحد هستند، ولو اینکه «طبیعی لا یوجد الا بوجوده فرده» اما در عالم موضوعیت و در حیثیت موضوعیت بین زید و بین انسان مغایرت وجود دارد. اکرم زیدا غیر از اکرم انسانا است، دو حساب دارد، دو موضوع در کار است.

پس اگر شما استصحاب را روی انسانیت متحققه در خارج جاری کردید، هیچ مانعی ندارد که آثار انسانیت ترتب پیدا بکند. خمیرت هم نسبت به مصداق خمر و نسبت به مایعی که حقیقتا خمر است، طبیعی این مایعی است که از مصداق خمر است. لذا شما اگر استصحاب خمیرت این مایع را جاری کردید، آثار خمیرت که عبارت از حرمت و نجاست و امثال ذلک است، این آثار ترتب پیدا می کند.

در اینجا ممکن است شما این سؤال را بفرمایید که در استصحاب خمیرت اگر ما بخواهیم به جای این کلی متشخص، یک استصحاب فرد جاری بکنیم چطور استصحاب فرد جاری می شود؟ در مسأله انسانیت و زید که جدای از هم شدند، یک وقت شما استصحاب انسانیت متحققه را جاری می کنید، یک وقت استصحاب زید را جاری می کنید. در خمیرت چطوری اینها را از هم جدا بکنیم؟ جدا شدنش به این کیفیت است؛ اگر شما استصحاب را روی خمیرت این مایع جاری کردید، «بترتب علیه آثار الخمر». اما اگر شما به جای استصحاب خمیرت، استصحاب وجود این مایع را، استصحاب بقای وجود این مایع را، جاری کردید، بر این استصحاب نمی تواند آثار خمر بار بشود، ولو

اینکه اگر این مایع بقااً وجود داشته باشد، این ملازم با خمیریت است، ملازم با تحقق عنوان خمیریت است. چون می خواهیم جایی را فرض بکنیم که خود خمیریت مشکوک نباشد، یا اصلاً حالت سابقه نداشته باشد که شما صرفاً استصحاب را روی وجود هذا المایع جاری بکنید.

بنابر بیان مرحوم آخوند که دیروز عرض کردیم: این استصحاب نباید هیچ مانعی داشته باشد. روی بیان بعضی الاعلام هم همینطور است. برای اینکه وقتی که افراد محکوم به حکم هستند، یک فرد این مایع است، نباید دیگر عنوان خمیریت را به صورت یک کلی مطرح کنیم، بلکه به قول ایشان عنوان خمیریت به صورت کلی طبیعی فقط جنبه عنوان مشیر دارد، هرچه هست و نیست، این واقعیت است. اگر ما وجود این واقعیت را به استصحاب ثابت کردیم، حتی روی فرمایش بعضی الاعلام هم باید اثر حرمت بار بشود، و روی مبنای مرحوم آخوند که خیلی روشن است. درحالی که ما این معنا را قبول نداریم.

بیان استاد در لزوم جریان استصحاب در کلی

ما می گوییم: اگر استصحاب در فرد جاری کردید دستتان به هیچ کجا بند نیست.

استصحاب بقای فرد در مثال خمر، معنایش خمیریت هذا المایع نیست، خمیریت هذا المایع مثل انسانیت هذا الموجود است. انسانیت هذا الموجود، کلی متشخص در خارج است، کلی مقید به تحقق در خارج است. اما استصحاب فرد در مثال انسان معنایش این است که خود فرد استصحاب بشود، خود زید استصحاب بشود. و در مثال خمر، وجود هذا المایع استصحاب بشود، بقای هذا المایع مورد استصحاب قرار بگیرد. اگر شما وجود هذا المایع را استصحاب کردید، ولو اینکه وجودش ملازم با خمیریت است، لکن آثار خمر نمی تواند ترتب پیدا کند و نمی تواند بار بشود.

(سؤال... و پاسخ استاد): «وجود هذا المایع عینه»، یعنی عین وجودی او است.

خمیریت را استصحاب بکنید، مانعی ندارد. می گوییم: دو جور می شود استصحاب کرد، و هر استصحابی حکمی دارد. ما روی مثال هم خیلی نمی خواهیم تکیه بکنیم. در مثال انسان و زید وقتی که مسأله روشن شد، همان برای ما کافی است، لکن در اینجا هم می خواستیم بگوییم: شبیه آنجا هست. شما یک وقت انسانیت این موجود را مستصحاب

قرار می دهید، آثار انسانیت بار می شود. اما اگر بقای زید را استصحاب کردید، به چه مناسبتی آثار انسان بار بشود؟ انسان و زید فی عالم الموضوعیه متغایران، ولو فی عالم الوجود متحدان. اما اتحاد وجودی ربطی به عالم موضوع و جهان موضوع ندارد.

می خواستیم در باب خمر هم این معنا را پیاده بکنیم که استصحاب خمریت مثل استصحاب انسانیت است، نه این که مثل استصحاب بقای زید باشد. برای اینکه همانطوری که انسان برای مصادیق خودش، کلی طبیعی است، خمر هم برای مصادیق خودش کلی طبیعی است. فرقی بین انسان و خمر از نظر کلی طبیعی و مصادیق نمی کند.

پس استصحاب خمریت استصحاب فرد نیست، بلکه استصحاب کلی مشخص است، و در این استصحاب برای ترتب آثار کلی هیچ گونه مناقشه ای وجود ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): بحث در عنوان است، بحث در وجود نیست. اگر در وجود بخواهید حساب بکنید ما غیر از فرد هیچ چیز نداریم. در فلسفه خوانده اید که وجود مساوق با تشخص است. تشخص یعنی، فردیت. اگر واقع را بخواهید حساب بکنید ما غیر از فرد هیچ چیز نداریم. اما، ما در وجود کاری نداریم، ما در عالم عنوان و موضوعیت للاحکام می بینیم جهاتی در اینجا در کار هست. کلی بما هو کلی ابتدائاً موضوع قرار گرفته است و بعد عرف این حکم را سرایت داده است به مصادیق، که معنای مصادیق همان کلی مشخص در عین است، یک عنوان دیگری هم داریم که عنوان فرد است. حالا شما می خواهید اسم این را فرد بگذارید، ما در نام گذاری بحثی نداریم، ما می خواهیم بگوییم: استصحاب خمریت هذا المایع برای ترتب آثار خمر هیچ مانعی ندارد. اما استصحاب بقای وجود هذا المایع ولو اینکه وجودش ملازم با خمریتش است، سبب نمی شود که شما آثار خمر را بار بکنید. حالا شما اسم این را کلی یا فرد می خواهی بگذار.

(سؤال... و پاسخ استاد): هذا المایع یعنی وجودش؟ زید فرد انسان نیست؟ با اینکه زید و انسان متغایر باهم هستند، پس چطور زید فرد انسان است؟ خمر بر این مایع صدق نمی کند؟ هذا المایع لیس بخمر؟ اگر آنجوری استصحاب کردید. موارد فرق می کند، استصحاب وجود مال آنجایی است که اصل وجود بقائش مشکوک باشد.

ما برای اینکه فرد را از کلی مشخص جدا کنیم، داشتیم مثال می زدیم، و الا- بحث ما روی استصحاب خمریت است، ما استصحاب خمریت را برای ترتب آثار خمر،

می‌گوییم: مانعی ندارد. منتها این اسمش استصحاب فرد نیست. استصحاب فرد این است که شما شک دارید که زید هست یا نه؟ شک دارید که آیا این مایع خارجی بقای وجود دارد یا ندارد؟ اما اگر می‌بینید که مایع وجود دارد خمیرتیش برای شما مشکوک است، این استصحاب فرد نیست، این استصحاب کلی است، مثل استصحاب انسانیت می‌ماند.

استصحاب انسانیت با استصحاب زید فرق می‌کند، او اسمش استصحاب فرد است و این اسمش استصحاب کلی متشخص در خارج است. اگر استصحاب زید را جاری کردید اثر انسان بار نمی‌شود، استصحاب انسانیت را اگر جاری کردید، اثر انسان بار می‌شود. آنکه ما می‌خواهیم بگوییم: این است. حالا- در مثال به ذهن شما مناقشه می‌آید اصل حکم در جای خودش محفوظ است. فرق بین استصحاب الانسانیه المتحققه فی الخارج فی ضمن زید حتی، و بین استصحاب خود زید. در استصحاب خود زید فقط آثار زید بر او بار می‌شود نه آثار انسانیت. اما در استصحاب انسانیت آثار انسانیت بر او ترتب پیدا می‌کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): این درست نیست که آدم هرکجا یک دقت عقلی در یک مسأله ای می‌خواهد بکند، شما برای فرار به پای عرف بچسبید، این مسائل دقیق علمی و قانون است، آن هم قانون الهی است، و قانون الهی دقیقتر از افکار ما هست. ما درست نمی‌فهمیم که خودمان را عالم قلمداد می‌کنیم. اینها حتی از مسائل ما صدها مرتبه دقیقتر و بالاتر است، ما عرف را که می‌گوییم برای مسأله سرایت، پای عرف را در میان کشیدیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): جواب اشکال این بود که لیس بفرد، و آثار بر او بار می‌شود. اشکال این بود که اصلا استصحاب موضوعی دروغ است. ما داریم استصحاب موضوعی را تصحیح می‌کنیم، استصحاب خمیرتیش هذا المایع. بحث در این بود که استصحاب خمیرتیش هذا المایع جاری است یا نه؟

دیروز مستشکل می‌گفت: «هذا استصحاب الفرد و لا یترتب علیه آثار الکلی». مرحوم آخوند هم می‌فرمود چون کلی و فرد متحد هستند «یترتب». حالا- راه دیگری برای جواب پیدا شده است، راه دیگر این است که این فرد نیست اصلا. این کلی متشخص در خارج است و آثار کلی بر او بار می‌شود و سد باب استصحاب موضوعی نیست، اکثر استصحابات موضوعیه از همین قبیل است. شما در بقای کزیت هذا الماء شک می‌کنید، در بقای خمیرتیش هذا المایع شک می‌کنید، در بقای فلان عنوانی که در لسان دلیل

موضوع برای حکم قرار گرفته است، شک می کنید. ما داریم حل اشکال می کنیم، و الا- یک وحی منزل نیامده است که استصحاب خمریت هذا المایع را در آن نوشته باشد «هذا استصحاب»؟ ما حل اشکال کردیم، گفتیم: «هذا لیس من استصحاب الفرد»، و اکثر استصحابات موضوعیه هم از این قبیل است.

(سؤال... و پاسخ استاد): باز هم عنوان دارای اثر است، عنوان کلی «الخمیر حرام» است، نه «الخمیر الموجود فی الخارج»، همانطوری که من دیروز اشاره کردم «الخمیر الموجود فی الخارج» را از یک طرف ما از مسأله فردیت بیرون می کشیم، از طرف دیگر حکم را از «الخمیر حرام» به کمک عرف سرایت می دهیم به مصادیق و خصوصیات، آنوقت نتیجه می گیریم که «خمریت هذا المایع منشأ للاثر، موضوع للاثر» و اگر شما استصحاب کردید، هیچ اشکالی در کار نیست. شما می خواهید اسم این را استصحاب فرد بگذار. ما می بینیم اسمش استصحاب فرد نیست، این مثل استصحاب انسانیت متحققه فی الخارج است، که استصحاب انسانیت متحققه غیر از استصحاب بقای زید است. زید فرد است نه انسانیت متحققه در خارج. از انسانیت متحققه در خارج، تعبیر به کلی متشخص می شود، اما فرد عبارت از زید است. شما می خواهید اسم این خمریت هذا المایع را فرد بگذار، یا کلی متشخص در خارج بگذار، به استصحاب خمریت آثار خمر بار می شود. اگر شما در این مرحله اشکالی دارید، آن را وارد کنید، نه اینکه بگویید این اسمش چیست؟ اسمش هرچه می خواهد باشد. باید بینیم آیا استصحاب خمریت هذا المایع با توجه به اینکه دلیل «الخمیر حرام» می گوید، می تواند موجب ترتب اثر حرمت در «الخمیر حرام» باشد یا نه؟ ملاحظه فرمودید که مانعی ندارد. «اما ما اسمہ؟ ما شئت فسم».

اشکال استاد به تفصیل آخوند(ره) بین خارج محمول و محمول بالضمیمه

اما بحث دومی که با مرحوم آخوند داریم در تفصیل بین خارج محمول و محمول بالضمیمه است، اینجا اشکال مهمی به مرحوم آخوند شده، قطع نظر از اینکه آیا این تفسیری که ایشان برای خارج محمول و محمول بالضمیمه می کند، تفسیر صحیح یا تفسیر باطلی است؟ ما باز کاری به کار عنوان نداریم. آن چه که در کلام مرحوم آخوند است این است که بین اعراضی که دارای یک واقعیت و دارای یک حقیقت است و بین

اعراضی که جز یک امر اعتباری و یک اعتبار شرعی یا عقلایی بیش نیست، فرق وجود دارد. ایشان برای خارج محمول، مثال به ملکیت و زوجیت می زند، برای محمول بالضمیمه به سواد و بیاض. ما می خواهیم ببینیم که بین اینها چه فرقی وجود دارد؟

اشکال مهمی که به ایشان شده اشکالی از بعضی الاعلام است که بسیار اشکال متین و مستحکمی هست. ایشان می فرماید: مراد مرحوم آخوند چیست؟ ایشان که بین مسأله ملکیت و غصبت و سواد و بیاض فرق می گذارد، آیا فرق بین اینها در رابطه با همین فرد و کلی است که محل بحث ما در خمریت هذا المایع بود؟ یعنی از جهت اینکه استصحاب در فرد جاری می شود و موضوع اثر یک عنوان کلی است، آیا فرق بین این دو تا را در این رابطه ایشان مطرح کرده است؟ یعنی می خواهد بفرماید: در مسأله ملکیت و زوجیت (حالا-ایشان به غصبت مثال زده است فرقی نمی کند همه اینها امور اعتباری است) اگر شما استصحاب را روی فرد جاری کردید، مثل اینکه زید سابقا ملکیت نسبت به این کتاب داشت و حالا شک می کنید که ملکیتش نسبت به این کتاب باقی هست یا نه؟ همانطوری که استصحاب خمریت هذا المایع جاری می شد، اینجا هم بقای ملکیت زید را نسبت به این کتاب استصحاب می کنید، و بر این استصحاب ملکیت آثار کلی ملک را بار می کنید، اثر کلی ملک جواز تصرف مالک است، اثر کلی ملک عدم جواز تصرف دیگران است، و سایر آثاری که بر کلی ملک بار می شود.

یعنی مرحوم آخوند می خواهند چنین بفرمایند که در همین رابطه فرد و کلی، همانطوری که استصحاب خمریت اثر خمر را بار می کرد، استصحاب ملکیت زید را نسبت به این کتاب، آثار کلی ملک بار می شود، معنای استصحاب ملکیت زید این است که «يجوز له التصرف في هذا المال ولا يجوز لغيره التصرف الا باذنه» در همین رابطه ایشان می خواهد بین ملکیت و زوجیت، و بین محمول بالضمیمه فرق قائل بشود. در ملکیت و زوجیت که درست است و مسأله روبه راه است، چه فرقی است بین استصحاب خمریت و بین استصحاب ملکیت؟ اما سؤالی که از ایشان می شود این است که محمول بالضمیمه در اینجا چه گناهی کرده است که استصحاب در آن جاری نمی شود؟

فرق بین استصحاب ملکیت و استصحاب عدالت در ترتب آثار کلی

یکی از مثالهای محمول بالضمیمه، مسأله عدالت است. عدالت یک واقعیت است،

منتها واقعت نفسانی، سواد و بیاض واقعت مرثیه است، عدالت یک واقعت قلبیه و نفسانیه است و جزء محمول بالضمیمه. از مرحوم آخوند سؤال می شود: اگر زید یک ماه قبل دارای عدالت بود و شما حالا شک کردید در اینکه عدالتش منتفی شده است یا نه؟ اگر استصحاب عدالت زید را جاری کنید، چه مانعی دارد که آثار کلی عدالت بار بشود؟ چه فرقی می کند بین استصحاب ملکیت و استصحاب عدالت؟ استصحاب ملکیت برای ترتب آثار کلی ملک جریان پیدا می کند، اما استصحاب زید برای ترتب آثار کلی عدالت که عبارت از جواز الاقتداء، جواز الشهاده، جواز الطلاق عنده و امثال ذلک باشد، کفایت نمی کند؟ در حقیقت مرحوم آخوند چنین بگویند: اگر استصحاب خمریت جاری کنید درست، اگر استصحاب ملکیت جاری کنید درست. اما اگر بخواهی استصحاب عدالت را جاری بکنی، درست نیست. به چه جرمی؟ به جرم اینکه عدالت واقعت دارد، به جرم اینکه عدالت یک واقعت نفسانیه دارد، اما ملکیت واقعت نفسانیه و خارجیه ندارد، فقط مجرد یک اعتبار و مجرد یک بناگذاری است.

آیا این اعتبار چه نقشی در مسأله استصحاب می تواند داشته باشد؟ «خمریت هذا المایع، ملکیت هذا الکتاب، عدالت هذا الشخص» از نظر جریان استصحاب در رابطه با کلی و فرد چه فرق می کند، «خمریت هذا المایع»، کلی «الخمر حرام» را پیاده می کند، «ملکیت هذا الکتاب» احکام کلی ملک را پیاده می کند، «عدالت هذا الشخص» احکام کلی عدالت را بار می کند، چه فرق است بین اینها که ما بگوییم: استصحاب ملکیت جاری می شود برای ترتب آن اثر، اما استصحاب عدالت برای ترتب آن اثر نمی تواند جریان پیدا بکند؟

(سؤال... و پاسخ استاد): شما مسائل را در الفاظ بردید، من گفتم: اصل مطلب ایشان یک تفسیری دارد برای خارج محمول و محمول بالضمیمه، این تفسیر غلط است. ما کاری به این تفسیر نداریم، ایشان مثال می زند و تصریح می کند به مسأله سواد و بیاض بما انّ لهما واقعیه، این را جزء محمول بالضمیمه می داند، ملکیت و غضبیت را بما انّه امر اعتباری جزء خارج محمول. اصلا این دو لفظ به گوش ما نخورده است.

(سؤال... و پاسخ استاد): می گویم: محمول بالضمیمه یک اصطلاحی است که شما نشنیدید. اصلا دروغ است. آن چه که هست، این است می گوید: بین ملکیت و غضبیت و بین سواد و بیاض فرق است، این را ایشان می گوید یا نمی گوید؟ می خواهیم بگوییم: این

فرق وجود ندارد. برای اینکه سواد و بیاض، حالا- سواد و بیاضی نداریم به این صورت که منشأ اثر باشد، سود و بیاض را برداشتیم جایش عدالت را گذاشتیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): عدالت واقعیت دارد، مثل واقعیت علم می ماند. خود ایشان تصریح دارد به این معنا، یعنی مثال را ایشان دروغ زده است؟

پس یک احتمال این است که ایشان بخواهد فرق بین خارج محمول، و محمول بالضمیمه را در رابطه با همین فرد و کلی که مثل همین «خمریت هذا المایع» در محل بحث ما هست، به این صورت مطرح کرده باشد که بین خمریت، ملکیت، عدالت فرق بگذارد، بگوید: استصحاب در آن دوتا جریان پیدا می کند و اثر کلی بار می شود، اما استصحاب در این یکی به جرم واقعیت داشتن جریان پیدا نمی کند و اثر کلی بر آن بار نمی شود. البته این یک احتمال در کلام مرحوم آخوند است، لکن یک احتمال دومی هم ذکر می کنند که ان شاء الله بعد.

پرسش:

- ۱ - مراد حضرت امام(ره)؛ که تنها راه حل کلی متشخص در خارج است، یعنی چه؟
- ۲ - فرق کلام حضرت امام(ره) با دیگران در ترتب آثار استصحاب را بیان کنید.
- ۳ - بیان استاد در لزوم جریان استصحاب در کلی را توضیح دهید.
- ۴ - اشکال استاد به تفصیل مرحوم آخوند(ره) بین خارج محمول و محمول بالضمیمه چیست؟
- ۵ - فرق بین استصحاب ملکیت و استصحاب عدالت در ترتب آثار کلی را ذکر کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم جریان استصحاب فرد برای ترتیب آثار کلی در محمول بالضمیمه

عرض کردیم که بعضی الاعلام اشکال مهمی به مرحوم آخوند صاحب کفایه درباره تفصیل بین خارج محمول و محمول بالضمیمه، ذکر کرده اند، ایشان می فرمایند: این تفصیلی را که شما ذکر می کنید، آیا در رابطه با همین عنوان محل بحث است؟ عنوان محل بحث این بود که استصحاب در فرد جاری بشود و اثر مترتب بر کلی باشد.

آیا در رابطه با این جهت محل بحث، شما می خواهید تفصیل قائل بشوید و بگویید که در محمول بالضمیمه استصحاب فرد برای ترتیب آثار کلی جریان ندارد، ولی در خارج محمول استصحاب فرد برای ترتیب آثار کلی جریان دارد، و در حقیقت بخواهید بین استصحاب ملکیت زید نسبت به این مال، و بین استصحاب عدالت زید فرق بگذارید. بگویید: اگر زید سابقا مالک کتاب بوده، الان شک می کنیم که ملکیت او زائل شده یا زائل نشده است؟ این استصحاب ملکیت شخصیه و فردیه جریان پیدا می کند و

آثار کلی ملکیت مثل جواز تصرف مالک و عدم جواز تصرف غیر مالک بر آن مرتب می شود. اما اگر عدالت زید را استصحاب کردیم، - چون عدالت یک واقعیته دارد و یکی از اوصاف حقیقیه نفس انسان و ملکه راسخه در نفس است، - نمی توانید آثار کلی عدالت را بار کنید، «جواز الاقضاء» به او را نمی توانید بار کنید، «جواز قبول شهادته» را نمی توانید بار کنید.

اگر چنین فرمایشی دارید، ما از شما می پرسیم چه فرق وجود دارد؟ چه خصوصیتی دارد که استصحاب ملکیت بما آنه استصحاب شخص جاری می شود و اثر کلی ملک ترتب پیدا می کند، اما استصحاب عدالت زید به عنوان استصحاب شخص جاری نمی شود و اثر کلی عدالت بر آن ترتب پیدا نمی کند؟ هر دو فرد مستصحب شما، و اثری هم که بار می شود اثر کلی است، ما الفرق بینهما که آن جاری بشود و این جاری نشود؟

اما اگر تفصیل شما در رابطه با این حیث عنوان شده در تنبیه نباشد، مسأله کلی و فرد مطرح نیست، مسأله این است که می خواهید بگویید:

امور انتزاعیه دو جور است: اگر امور انتزاعیه اعتباریه باشد، شما اگر در منشأ انتزاعش استصحاب را جاری کردید، این اثر مرتب بر این امر اعتباری بر استصحاب منشأ انتزاع بار می شود. اما اگر امر انتزاعی یک واقعیته باشد، یک اعتبار محض نباشد، شما اگر استصحاب را در منشأ انتزاعش جاری کردید، اثر شرعی مرتب بر این امر انتزاعی، ترتب پیدا نمی کند.

به عبارت روشنتر این امر انتزاعی را شما به عنوان یک لازم فرض کنید و منشأ انتزاع را به عنوان یک ملزوم فرض کنید، اثر شرعی هم مرتب بر لازم است، مرتب بر این امر انتزاعی لازم است. می فرمایید: لازم ولو اینکه موضوع اثر است، ولو اینکه اثر بر لازم بار شده، لکن اگر لازم یک حقیقیته نداشته باشد، یک واقعیته نداشته باشد، فقط اعتبار محض باشد، اینجا شما می توانید استصحاب ملزوم را جاری کنید و اثر مرتب بر لازم را بر او بار کنید. اما اگر فرض کردیم که این لازم در عین اینکه یک امر انتزاعی است، یک واقعیته دارد، یک حقیقیته دارد و اثر هم بر این حقیقت بار شده، بر این لازم ترتب پیدا کرده، شما اگر استصحاب ملزوم بکنید، اثر مرتب بر لازم ترتب بر این استصحاب پیدا نمی کند. اگر این حرف را بفرمایید، ایشان می فرمایند: ما هیچ کدام را قبول نداریم. ما اینجا معتقد هستیم که در هر دو اصل مثبت است، و هیچ فرقی نمی کند که لازم انتزاعی امر

اعتباری باشد، یا امر واقعی و حقیقی باشد.

فرق بین خارج محمول و محمول بالضمیمه بنا بر احتمالات مختلف

ایشان بعد دوتا مثال ذکر می کنند: یک مثال برای امر انتزاعی واقعی که مرحوم آخوند هم اینجا را قبول دارند و آن این است که می فرمایند: اگر یک جسمی در یک محلی در یک زمانی وجود داشت قطعا، و بعد در یک زمان دیگری ما جسم دوم را در یک مکانی اسفل از جسم اول قرار دادیم، لکن شک داریم که آیا در آن حالی که ما جسم دوم را در مکانی اسفل از مکان جسم اول قرار دادیم، جسم اول در آن زمان در همان مکان اولی خودش باقی بود یا از آنجا برداشته شده بود؟ اگر جسم اول درحالی که جسم دوم را در مکانی پائین تر از مکان جسم اول قرار دادند، در آن زمان هم در مکان خودش باقی باشد، اینجا جسم اول اتصاف به فوقیت نسبت به جسم دوم پیدا می کند، فوقیت متوقف بر این است که جسم اول تا زمان آمدن جسم دوم در همان مکان خودش باقی باشد.

پس اینجا شک داریم که آیا در زمان آمدن جسم دوم، آیا جسم اول در مکان خودش باقی بود یا نه؟ ما استصحاب بقای جسم اول را در مکان اول بکنیم و با این استصحاب فوقیت را ثابت بکنیم، و اثری را که فرضا مترتب بر فوقیت جسم اول نسبت به جسم دوم شده، آن اثر را بار بکنیم، این بلا اشکال مثبت است. استصحاب بقای جسم اول نمی تواند فوقیت را ثابت بکند، فوقیت لازمه عقلی او است، فوقیت یک امری است غیر از مستصحب شما. و اگر اثر شرعی بر جسم بار نشده، بلکه بر فوقیت جسم اول نسبت به جسم دوم بار شده، شما با استصحاب بقای جسم اول، فوقیت را نمی توانید اثبات بکنید، و در نتیجه نمی توانید آثار شرعی مترتب بر فوقیت را بر این استصحاب بار بکنید.

بله اگر یک اثری شرعی بر نفس بقای جسم اول در مکان اول باشد، آن اثر ترتب پیدا می کند. اما فرض ما این است که اثر بر فوقیت مترتب است و استصحاب در وجوب جاری می شود، استصحاب بقای جسم اول نمی تواند فوقیت را اثبات بکند و در نتیجه آثار فوقیت ترتب پیدا نمی کند.

این فرض را هم که مرحوم آخوند قبول دارند، عمده مثال دوم است. ایشان می فرماید: در امر اعتباری هم همینطور است. مثال را اینجوری ذکر می کنند می فرماید:

شما علم به وجود یک زنی داشتید، در سن ده سالگی می دانستید که این وجود داشت،

حالا- ده، پانزده سال است که از او اطلاعی ندارید، لکن یقین دارید و این از خارج برای شما معلوم است که اگر به سن ازدواج رسیده باشد، یقیناً با پسر عمومی خودش ازدواج کرده است. حالا شما بگویید: من که فقط می دانم این در ده سالگی حیات داشت، الان که در اصل حیاتش شک داریم، استصحاب بقای حیات این زن را جاری بکنید و به این استصحاب، زوجیت را ثابت بکنید و آثار زوجیت را مترتب بکنید. زوجیت که امر اعتباری است، به خلاف فوقیت در مثال جسم، فوقیت خارج محمول است، فوقیت و تحتیت واقعیت است، نه امر اعتباری. البته به هر دوی آنها امر انتزاعی می گویند. اما فوقیت اعتباری نیست، فوقیت انتزاعی دارای واقعیت است، اما زوجیت انتزاعی اعتباری است. آیا اینجا شما می توانید یک چنین استصحابی جاری بکنید و بگویید: ما بقای حیات این زن را استصحاب می کنیم، و چون یقین داریم که علی تقدیر حیات با پسر عمومی خودش ازدواج کرده، پس با این استصحاب آثار زوجیت این زن را نسبت به پسرعمویش جاری می کنیم. آیا می شود چنین حرفی زد، این با فوقیت چه فرق می کند؟ همانطوری که استصحاب بقای جسم نمی توانست فوقیت و آثار شرعی مترتب بر فوقیت را ثابت بکند، استصحاب بقای حیات زن هم نمی تواند زوجیت و آثار شرعی مترتب بر زوجیت را ثابت کند.

پس اگر مراد مرحوم آخوند آن احتمال باشد هیچ فرقی بین خارج محمول و محمول بالضمیمه نیست، و اگر مراد ایشان این احتمال دوم باشد - که این احتمال یک قدری با عنوان این تنبیه هم مخالفت دارد، عنوان تنبیه با آن احتمال اول سازگار است. - لکن لو فرض که مراد شما این احتمال دوم هم باشد، معذک نمی تواند استصحاب جریان پیدا کند. اما روی بیانی که ما عرض کردیم که تمامی اینها استصحابشان نه استصحاب فرد است و نه استصحاب کلی است، بلکه کلی منطبق را ما استصحاب می کنیم، هر کجا مستصحب ما خمیریت باشد که عین ذات است، ملکیت باشد که آن هم امر اعتباری است، فوقیت و عدالت باشد که امور واقعی هستند، در رابطه با آن حیث محل بحث ما هیچ فرقی بین اینها نمی کند. اگر استصحاب جاری است در همه جریان دارد، هیچ فرقی بین «استصحاب خمیریت هذا المایع»، «ملکیه الزید لهذا المال»، و «عدالت زید» نمی کند، اگر مجرای استصحاب نفس این عناوین باشد. و اما اگر مجرا خارج باشد، آن دیگر به بحث ما ارتباطی ندارد، و این مسأله ای است که ما قبلاً ذکر کردیم و

خصوصیاتش را رسیدیم. این راجع به یک جهتی که مرحوم آخوند در این تنبیه بیان کردند. چند مطلب در این تنبیه بیان شده که همه آنها مشکل و قابل دقت است. این یک تنبیه بود یعنی یک جزء از تنبیه بود که تمام شد.

لزوم مستصحب بودن حکم شرعی یا موضوع شرعی

مطلب دومی که ایشان عنوان می کنند و باید در کلامشان دقت کرد، این است که می فرمایند: ما یک قاعده کلی کانّ گفتیم، آن قاعده کلی این است که مستصحب ما یا خودش باید حکم شرعی باشد که استصحاب در نفس حکم شرعی جاری بشود، یا اینکه مستصحب ما موضوع برای حکم شرعی باشد. حالا می خواهیم یک معنایی از این قاعده بکنیم، یعنی یک تعمیمی بدهیم. این که ما گفتیم مستصحب ما خودش باید حکم شرعی باشد یا موضوع برای حکم شرعی، ما دو جور حکم شرعی داریم: یک حکم شرعی مجعول بالاستقلال داریم، مثل احکام تکلیفیه ای که شارع مستقلاً جعل می کند. و به عقیده ایشان بعضی از احکام وضعیه هم همینطور است. چون ایشان در قسم سوم احکام وضعیه ترجیح دادند که استقلال به جعل داشته باشد، مثل مسأله ملکیت، زوجیت، حرّیت و رقیت، ایشان ترجیح دادند که زوجیت را هم خود شارع مثل وجوب جعل می کند، حرّیت را مثل وجوب جعل می کند. پس یک سری از احکام استقلال به جعل دارند مثل وجوب و حرمت و امثال اینها و برخی از احکام وضعیه. اما یک قسمت از احکام شرعیه داریم که اینها مجعول بالتبع هستند، استقلال در جعل ندارند، رفع و وضع این احکام به دست شارع است، منتهی بتبع منشأ انتزاع، بتبع ریشه آن مسأله که در دست شارع است، مثل جزئیت للمأمور به، این عنوان، شرطیت للمأمور به، مانعیت عن المأمور به دارد.

به نظر ایشان شارع نمی تواند جزئیت للمأمور به را به این عنوان مستقلاً جعل کند، شارع امر خودش را متعلق به مرکب می کند، از تعلق امر به مرکب نسبت به اجزاء مرکب عنوان جزئیت للمأمور به انتزاع می شود. شارع امر خودش را متعلق به مقید و مشروط می کند، از تعلق امر به مشروط انتزاع شرطیت للمأمور به برای شرط می شود. و همینطور از تقیید به عدم چیزی انتزاع مانعیت برای وجود آن چیز می شود. پس «الجزئیه للمأمور به»، این «مجعول اما لا استقلالاً، بل بتبع تعلق الامر بالمرکب، الشرطیه للمأمور به

مجعوله لا- استقلالاً بل بتبع تعلق الامر بالمشروط»، آن وقت ایشان می فرماید: آیا این اثر شرعی که ما در باب استصحاب دنبالش هستیم حتماً باید مجعول بالاستقلال باشد یا اگر مجعول بتبع هم باشد کفایت می کند؟ چه فرقی است بین مجعول بالاستقلال و مجعول بالتبع؟ همانطوری که عنان و زمام مجعول بالاستقلال در دست شارع است، رفع و وضعش به ید شارع است، مجعول بالتبع هم همینطور است، آن هم رفع و وضعش به ید شارع است، آن هم اضافه به شارع دارد. لذا در باب جریان استصحاب، ایشان می فرماید:

دنبال این مسأله نگردید که آن اثر حتماً مجعول بالاستقلال باشد، نه، مجعول بالتبع هم باشد کفایت می کند.

اکتفای در اضافه به شارع در جریان استصحاب

انصاف این است که این هم بیان متینی است. حالا در مصادیقش اختلافی باشد که مثلاً آیا جزئیت للمأمور به جعل استقلالاً دارد یا ندارد؟ ولی کلی مسأله در رابطه با استصحاب درست است. در اثری که ما در باب استصحاب دنبالش هستیم، لازم نیست اثر مجعول بالاستقلال باشد، همین که اضافه به شارع داشته باشد، می خواهد جعلش، جعل استقلالاً باشد، و می خواهد جعلش جعل تبعی باشد. پس اصل مطلب بسیار متین و خوب است، لکن بحث این است که ایشان این مطلب را مقدمه جواب از یک اشکالی قرار دادند، آن اشکال این است که خود ایشان هم می فرمایند: بعضی ها در استصحاب وجود شرط مناقشه کرده اند، گفته اند: اگر شما قبلاً وضو داشتید و حالا شک می کنید که وضو دارید یا ندارید؟ شما حق ندارید استصحاب وضو را جاری کنید، چرا؟ برای اینکه وضو اثر شرعی ندارد و خودش اثر شرعی نیست، موضوع برای اثر شرعی هم نیست.

همینطور در جزئیت و مانعیت اشکال شده که شما که استصحاب بقای جزء را جاری می کنید، یا استصحاب بقای مانع را جاری می کنید، بر استصحاب بقای جزء چه اثر شرعی ترتب پیدا می کند؟ بر استصحاب بقای مانع چه اثر شرعی ترتب پیدا می کند؟ بقای جزء، نه حکم شرعی است و نه موضوع است برای اثر شرعی، پس استصحابش نباید جاری بشود.

لذا بعد ایشان می فرمایند: اینها چنین خیال کرده اند، این توهمی است که در اینجا جریان پیدا کرده، و الا واقع مسأله این است که ما شرط را استصحاب می کنیم، و شرطیت

را بر آن مترتب می‌کنیم، شرطیت مجعول شرعی است و مجعول بالتبع. ما استصحاب جزء را جاری می‌کنیم و جزئیت را بر آن بار می‌کنیم، جزئیت مجعول شرعی است، منتهی بالتبع. ما می‌گوییم: لازم نیست در باب اثر شرعی مجعول بالاستقلال باشد، همان مجعولیت بالتبع هم کفایت می‌کند. پس این چه توهمی است که کان در اینجا پیدا شده است؟ استصحاب بقای وضو لا یترتب علیه اثر؟ استصحاب بقای جزء لا یترتب علیه اثر.

(و از طرفی این را من اضافه می‌کنم) ما در روایاتی که به عنوان دلیل در باب استصحاب ذکر شده بود، روایات معتبره ای از زراره دیدیم که در یکی از آن روایات استصحاب وضو را جاری کرده، در روایت دیگر استصحاب طهارت ثوب را جاری کرده، در اصاب ثوبی دم رعاف او غیره. پس نمی‌شود در این استصحاب‌ها مناقشه کرد، در خود روایت زراره استصحاب بقای شرط جاری شده، منتهی شرط به نحو طهارت حدیثه است. در آن روایت استصحاب بقای شرط به عنوان طهارت خبثیه مطرح است. پس کان به نظر مرحوم آخوند هیچ اشکالی در اینجا نیست، مستصحب ما یک موضوعی است و «یترتب علیه اثر شرعی»، و آن اثر شرعی شرطیت، جزئیت و امثال ذلک است.

پس در حقیقت مرحوم آخوند این ضابطه کلی را به عنوان مقدمه برای جواب از این اشکال قرار داده، که استصحاب شرط و جزء و مانع و امثال ذلک، هیچ اشکالی ندارد و اثر شرعی آن شرطیت و جزئیت و مانعیت و امثال ذلک است.

نتیجه استصحاب موضوعی؛ روشن شدن حکم

لکن یک خلط بسیار مهمی در کلام مرحوم آخوند هست که من حالا یک جمله اش را عرض می‌کنم و تفصیلش را ان شاء الله روز شنبه عرض می‌کنم. ما یک استصحابی را که برای یک اثر شرعی اجرا می‌کنیم، برای کدام اثر شرعی اجرا می‌کنیم؟ آن اثر شرعی که الان مشکوک است، اثر شرعی که الان برای ما روشن نیست. ما وقتی که شک داریم که «هذا المایع خمر»، استصحاب خمریت را جاری می‌کنیم، الان حکم برای ما روشن می‌شود، «و هو حرمت ارتکابه»، اگر این استصحاب نبود ما الان شک داشتیم که آیا خوردن این مایع حرام است یا خوردن این مایع حرام نیست؟ در حقیقت استصحاب موضوعی برای روشن شدن حکم است به لحاظ اینکه حکم برای شما مشکوک است، نمی‌دانید خوردن این الان جایز است یا نه؟ شما استصحاب خمریت می‌کنید، حرمت

شرب این مایع را نتیجه می گیرید. اما لو لا- الاستصحاب مسأله چه بود؟ مسأله شك در حرمت و عدم حرمت بود. «لو كان خمرا حرام، لو لم يكن خمرا ليس بحرام، و انما مردد بين الحرمة و العدم». اما در استصحاب وضو مگر شما شك در شرطیت وضو دارید؟ شما شك در بقای وضو دارید، نه شك در شرطیت وضو.

اینکه مرحوم آخوند می فرمایند: وضو را استصحاب می کنیم و شرطیت را بر او بار می کنیم، مگر شرطیت وضو برای شما مورد شبهه بوده است؟ حرمت این مایع مگر برای شما مورد تردید بوده است؟ آدمی که شك دارد در اینکه وضویش باقی است یا نه؟ شك در وجود شرط دارد، نه شك در شرطیت شرط. کسی شك در شرطیت شرط می کند که احتمال می دهد مسأله شرطیت وضو نسخ شده باشد. هر زمانی احتمال نسخ شرطیت وضو را ما دادیم، اینجا شك در شرطیت داریم. اما شما که شك دارید که وضویتان باطل شده یا باطل نشده؟ کی شك در شرطیت وضو و طهارت از حدث دارید؟ پس یعنی چه که ما استصحاب بقای وضو می کنیم و شرطیت را بر آن مرتب می کنیم؟

این يك خلط بسیار مهم در کلام مرحوم آخوند است، و اصلا اشکال در این مسأله هیچ ربطی به آن مسأله مجعول بالتبع و مجعول بالاستقلال ندارد، این خودش يك مسأله ای است که اشکال مهمی بر آن وارد است، و باید این اشکال مهم را ما مطرح کنیم و برای حل این فکر کنیم و به این کیفیت که مرحوم آخوند فرمودند، اصلا ربطی به این مسأله ندارد، ما استصحاب شرط را برای ترتب شرطیت نمی کنیم، شرطیت برای ما مشکوک نیست که بخواهیم به استصحاب شرط، شرطیت را بار کنیم، این مسأله يك راه دیگری دارد و يك حل دیگری که مطالعه بفرمایید برای بعد. ان شاء الله

پرسش:

۱ - عدم جریان استصحاب فرد برای ترتیب آثار کلی در محمول بالضمیمه، یعنی چه؟

۲ - فرق بین خرج محمول و محمول بالضمیمه را بنابر احتمالات مختلف ذکر کنید.

۳ - لزوم مستصحاب بودن حکم شرعی یا موضوع شرعی برای چیست؟

۴ - مراد از اکتفای در اضافه به شارع در جریان استصحاب چیست؟

۵ - نتیجه استصحاب موضوعی؛ روشن شدن حکم است یعنی چه؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصليوه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم لزوم مستصحب از مجعول بالاستقلال

مرحوم آخوند(ره) يك كبرای کلیه ای را مطرح فرمودند، و آن کبرا این بود که لازم نیست مستصحب ما در باب استصحاب، مجعول بالاستقلال باشد، یا اثر مترتب بر مستصحب از احکام مجعوله بالاستقلال باشد، بلکه همین مقدار کافی است که مجعول شرعی باشد، می خواهد مجعول استقلالی باشد یا مجعول تبعی باشد، مجعول تبعی هم اضافه به شارع دارد و ارتباط با شارع. لکن يك تفریعی بر آن کرده اند، و آن را منطبق بر صغرابی کرده اند، و آن صغرا این است که می فرمایند: حالا که این کبرای کلیه درست شد، پس مانعی ندارد که شما بقای وجود شرط را به استصحاب ثابت کنید، و استصحاب را در وجود شرط بکار ببرید، و اثری را که مترتب بر وجود شرط می کنید، شرطیت باشد.

شرطیت مجعول شرعی است، جعل شارع به شرطیت للمأمور به متعلق است، منتها نه جعل استقلالی، بلکه جعل تبعی.

ما عرض کردیم که استصحاب وجود شرط برای ترتیب شرطیت کجا جریان دارد؟ چه چیزی برای شما مجهول است؟ شما در تمامی استصحابات آن نتیجه ای را که از استصحاب می خواهید بگیرید، این است که حکمی برای شما مجهول است، منتها کلی یا جزئی. می خواهید به استصحاب آن حکم برای شما روشن شود، اگر استصحاب وجوب نماز جمعه را در عصر غیبت جاری می کنید، برای این است که وجوب نماز جمعه در عصر غیبت برای شما مجهول است، با استصحاب این معنا روشن می شود.

و اگر استصحاب را در موضوع بکار بردید، «خمریت هذا المایع» مجرای استصحاب قرار گرفت. این استصحاب برای راه پیدا کردن به حرمت این مایع است، از راه استصحاب خمریت، حرمت ارتکاب این مایع و شرب این مایع روشن می شود. و اگر استصحاب نکنید، این معنا برای شما مجهول است. در ما نحن فیه که شما استصحاب وجود شرط را می خواهید جاری کنید، چه چیزی برای شما مجهول است؟ شرطیت برای شما مجهول است یا بقای خارجی شرط برای شما مجعول است؟ شما که شک می کنید وضوی شما باقی است یا نه؟ آیا در شرطیت وضو تردیدی دارید؟ مگر احتمال نسخ شرطیت وضو را می دهید؟ شما کی در شرطیت وضو تردید دارید؟ شما در وجود شرط تردید دارید.

به عبارت روشن تر یک وقت شما در رابطه با مقام حکم تردید دارید، یک وقت در رابطه با خارج که مقام امثال است، تردید دارید، اینجا که شک دارید وضو دارید یا نه؟ کی در رابطه با مقام حکم تردیدی دارید؟ شما می دانید که «لا صلاه الا بطهور» به قوت خودش باقی است، منتها از نظر پیاده شدن شما نمی دانید که خارجا وضو دارید یا نه؟ عملا دارای طهارت هستید یا نه؟ پس یعنی چه که ما استصحاب بقای وضو را جاری کنیم و شرطیت را بر آن مترتب کنیم؟ شرطیت مشکوک نیست تا ترتب بر استصحاب وجود وضو پیدا کند. و علاوه ارتباطی باهم ندارند، مقام جعل حکم چه ارتباطی به مقام خارج دارد؟ وضودار بودن و وضودار نبودن چه ارتباطی به مرحله شرطیت و عدم شرطیت وضو پیدا می کند؟ مرحله شرطیت مربوط به مقام جعل و مقام حکم است، وضودار بودن مربوط به خارج است، و هیچ ارتباطی بین این دو تا وجود ندارد. پس یعنی چه، که ما استصحاب بقای وضو را جاری کنیم و اثر شرطیت را برای آن مترتب کنیم؟

بعد ایشان این استصحاب را جواب از یک توهمی قرار داده است، توهم اصولاً در این رابطه یک توهم دیگری است، و یک اشکال مهمی در اینجا وجود دارد، که باید برای رفع آن فکر کرد، و این راه مرحوم آخوند هیچ ربطی به این اشکال ندارد، و علاوه بر این که فی نفسه هم راه غیر صحیحی است.

اشکالی که در اینجا مطرح است یک اشکال بسیار مهم است، و آن اشکال این است:

مستشکل می گوید: شما راجع به اصل مثبت صحبت کردید، گفتید: آنجایی که لازم عقلی نقش داشته باشد، لازم عقلی دخالت داشته باشد، آنجا استصحاب عنوان اصل مثبت پیدا می کند، درحالی که شما اگر شک کردید در اینکه وضو دارید یا نه؟ استصحاب بقای وضو را جاری می کنید، سؤال این است که این استصحاب برای چه هدفی است؟ با این استصحاب چه چیزی را ثابت می کنید؟ با استصحاب بقای وضو می خواهید بگویید:

«صلاه لا محاله مع الوضوء» واقع شده است؟ این لازمه عقلی استصحاب شما است، شما که استصحاب بقای وضو را جاری کردید، عقل می گوید: پس نمازی که در این حال خوانده شد، این نماز «مع الوضوء» خواهد بود، این حکم عقل است، هیچ دلیل شرعی این حرف را بیان نکرد، هیچ لسان دلیل شرعی متعرض این معنا نیست، که شما وقتی استصحاب وضو را جاری کردید، پس نماز شما مع الوضوء واقع شده است، قید نماز حاصل است، پس تقیید صلات به وضو تحقق پیدا کرده است.

اگر بخواهیم قدری بالاتر برویم، اشکال در این جا از سایر موارد اصل مثبت هم بالاتر است، چرا؟ برای اینکه در سایر موارد اصل مثبت شما ملزومی داشتید که مستصحب شما بود، و یک لازم عقلی داشتید و یک اثر شرعی مترتب بر لازم عقلی. اما اثر شرعی در کار بود، اثر شرعی وجود داشت، اما موضوع اثر شرعی لازم عقلی بود، و استصحاب شما در ملزوم جریان پیدا می کرد. یعنی در حقیقت شما سه چیز داشتید: مستصحب، لازم عقلی مستصحب، و اثر شرعی مترتب بر لازم عقلی، آنجا شما می گفتید: استصحاب ملزوم نمی تواند لازم را ثابت کند، نمی تواند اثر شرعی مترتب بر لازم را بار کند. اما در استصحاب بقای وضو شما علاوه بر اینکه پای عقل در کار است، اصلاً اثر شرعی هم ندارید، چه اثر شرعی در اینجا هست؟ شما با استصحاب بقای وضو یک واقعیت عقلیه

را ثابت می کنید، می گویند: پس نماز شما مع الوضوء واقع شد. اگر نماز من مع الوضوء واقع شود، مگر اثر شرعی دارد؟! اثر عقلی دارد که اگر نماز مع الوضوء واقع شد این موافقه الامر حاصل شده است و موافقه الامر مسقط امر است، اینها همه احکام عقلیه است.

در اینجا یک اثر شرعی که بر استصحاب بقای وضو جریان پیدا کند، ولو به وساطت لازم عقلی و با مداخلت لازم عقلی، نمی توانید تصور کنید، اما در اصلهای مثبت دیگر آثار شرعیه در کار بود، منتها به توسط لازم عقلی آن آثار شرعی می خواست ترتب پیدا کند، قائلین به عدم جریان اصل مثبت گفته اند: نه، آن آثار شرعیه نمی تواند ترتب پیدا کند، اما در استصحاب وجود شرط نه تنها مسأله لازم عقلی مطرح است، بلکه اثر شرعی هم به هیچ وجه در اینجا مطرح نیست.

ما می خواهیم با استصحاب بقای وضو همین مقدار را بگوییم، که پس نماز شما مع الوضوء واقع شد، حالا نماز من مع الوضوء واقع شود چه اثر شرعی برای آن ترتب پیدا می کند، اثر شرعی ندارد، فقط همان موافقتی است که از نظر عقل موجب سقوط امر مولاست، و برای تثبیت این اشکال، اگر کسی این حرف را بگوید: ما از اول می گوییم:

استصحاب بقای شرط ندارد، کجا خراب می شود؟ بگوییم: استصحاب بقای وضو جاری نیست، می گوییم: این حرف را نمی توانید بزنید، برای اینکه صحیحه اولی زراره استصحاب را در وضو جاری کرد، که «شرط من شرایط الصلاه»، و صحیحه ثانیه زراره استصحاب را در طهارت ثوب جاری کرد، که آن هم «شرط آخر من شرائط الصلاه»، در حقیقت این دو روایت صحیحه معتبره، که از عمده ترین ادله استصحاب به شمار می رفت، یکی شان استصحاب را در وضو بکار برده است، در آن جمله ای که فرمود: «والا- فانه علی یقین من وضوئه و لا ینبغی له ان ینقض الیقین بالشک ابدا»، و در صحیحه دوم زراره تعبیر این بود: «لانک کنت علی یقین من طهارتک فشککت و لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابدا».

پس در حقیقت ما در اینجا حسابی گرفتار شدیم، اگر بخواهیم جلوی استصحاب شرط را بگیریم، و بگوییم: این استصحاب جریان ندارد، این دو روایت با کمال صراحت استصحاب را در شرط جاری کرده اند، و علاوه از نظر فتوا هم این معنا مسلم است، که استصحاب بقاء شرط جریان دارد، و از طرف دیگر با اصل مثبت چه کنیم؟ بر این

استصحاب بقای شرط چه اثری ترتب پیدا می کند؟ خود شرط که مجعول شرعی نیست، و اثری هم که شرعا مجعول شده باشد بر آن نمی تواند ترتب پیدا کند. و اصلا اثر شرعی در اینجا مطرح نیست که ما با استصحاب وجود شرط آن اثر شرعی را مترتب کنیم.

اشکال اصلی در مسأله این است.

جواب مرحوم آخوند(ره) بنابر ترتب اثر شرطیت

مرحوم آخوند این اشکال را خواسته اند با همان بیانشان جواب بدهند، که ما استصحاب شرط را جاری می کنیم، لکن اثر شرطیت را بر آن مترتب می کنیم. ما عرض کردیم که شرطیت هم اثر شرط نیست، و هم شرطیت مشکوک نیست که ما بخواهیم استصحاب را بخاطر شرطیت جاری کنیم، آن چه که مشکوک است بقای خارجی وضو است، و اما «شرطیه الوضوء للصله» هیچ قضیه مشکوک که ای ندارد که ما بخواهیم با استصحاب وضو مسأله شرطیت را در اینجا ثابت کنیم، این مشکل در اینجا پیدا شده است.

مخصوصا چیزی که مزید بر اشکال شده، و اشکال را مشکل تر کرده است این است که گفته اند: استصحاب وجود شرط جریان پیدا می کند، استصحاب وجود جزء جریان پیدا می کند، اما استصحاب عدم المانع جریان پیدا نمی کند.

مثلا گفته اند: یکی از موانع نماز پوشش مصلی است، «ما لا یؤکل لحمه» را، لباسی که از اجزای «غیر مأکول اللحم» تهیه شده است، نباید مصلی استفاده کند.

حالا اگر مصلی لباسی پوشیده و شک می کند که این از اجزای «غیر مأکول اللحم» هست یا نه؟ بیاید استصحابی جاری کند، «استصحاب عدم لبس اجزاء غیر مأکول اللحم» بگوید قبل از آنکه من این لباس را بپوشم «لبس اجزاء غیر مأکول» نبودم، حالا شک دارم که لا بسیت نسبت به اجزاء غیر مأکول اللحم پیدا کردم یا نه؟ استصحاب عدم را جاری کنم، یا مثلا در بدن شما قبل از آن که شروع به غسل کنید، مانعی وجود نداشت، شک کردید که در حال غسل مانعی پیش آمد یا نیامد؟ گفته اند: استصحاب عدم المانع نمی تواند جریان پیدا کند، اما استصحاب وجود شرط یا استصحاب وجود جزء جریان پیدا می کند. این اشکال، اشکال بسیار مهمی است، و با این بیان مرحوم آخوند حل نمی شود.

برای رفع این اشکال، اینجور احتمال داده اند، که بین شرط و مانع فرق قائل شویم، بگوییم: شرط مثلاً وضو که طهارت باطنی است، یا طهارت ثوب، اینها «شرط المصلی» هستند، اما مانع، مانع از صلات است، و ربطی به مصلی ندارد، یعنی بیایم بین شرط و مانع تفکیک و تفرقه ایجاد کنیم، و شرط را از ارتباط با نماز خارج کنیم و مرتبط با مصلی بکنیم، اما مانع ارتباطش با نماز به جای خودش محفوظ باشد، بعد بگوییم: استصحاب بقای شرط عنوان اصل مثبت ندارد، اما استصحاب عدم المانع عنوان اصل مثبت پیدا می کند، چطور؟ برای اینکه اگر شرط، شرط مصلی شد، شما همین مقدار که استصحاب کردید که من متطهر بودم، و الان هم متطهر هستم، همین جا مسأله خاتمه پیدا می کند، دیگر ارتباط با نماز ندارد، «انی کنت» دو ساعت قبل «متطهرا» و الان به حکم الاستصحاب «اکون متطهرا»، همین جا مسأله تمام می شود، دیگر لازم نیست که ما چیزی ثابت کنیم.

اگر بگوییم روی این معنا ثابت نمی شود این روی مبنای این است که شرط را مرتبط با نماز کنیم، اما اگر اضافه شرط را از صلات بریدیم، و شرط را مربوط به مصلی کردیم، و گفتیم: مانع مرتبط با نماز است، از نظر مثبتیت و عدم مثبتیت بین اینها جدایی می افتد، برای اینکه استصحاب عدم المانع ثابت نمی کند که نماز با عدم المانع تحقق پیدا کرد، اما استصحاب طهارت مصلی لازم نیست که ثابت بکند که نماز مع الطهاره است، برای اینکه این مرتبط به مصلی است، نه مرتبط به صلات.

اگر کسی این حرف را بزند، دو جواب دارد: یک جوابش این است که ما روایاتی را که در بیان شرطیت طهارت وارد شده است، با روایاتی که در بیان مانعیت غیر مأکول وارد شده است، می بینیم که لسانش واحد است، بیانش یک بیان است، بلکه بیان روایات شرط در رابطه با نماز اقوای از بیان روایات مانع است. برای اینکه در باب طهارت «لا صلاه الا بطهور» وارد شده است، و در باب مانعیت غیر مأکول «لا تصل فی وبر ما لا یؤکل لحمه»، روایت ابن بکیر معروف وارد شده است، این تعبیر به صلات دارد، و آن هم تعبیر به صلات دارد، این می گوید: «لا صلاه الا بطهور»، و آن می گوید «لا تصل فی وبر ما لا یؤکل لحمه»، در هر دو مسأله نماز مطرح است آن به لسان شرطیت «لا صلاه الا

بطهور» و این به لسان مانعیت و نهی ارشادی به صورت «لا تصل فی وبر ما لا یؤکل لحمه».

و جواب دومش این است که اصلاً شرطیت برای مصلی را معنا کنید که ما معنایش را بفهمیم، طهارت شرط مصلی است، نه شرط نماز، آیا «مصلی بما هو مصل» باید ظاهر باشد، اینکه برگشت به شرطیت برای نماز می کند، اگر شما گفتید: «مصلی بما انه مصلی» باید واجد وضو و طهارت باشد، معنایش این است که شخص مدخلیت ندارد، نماز گزار مدخلیت دارد، نه زید بودن مدخلیت داشته باشد، نه اینکه عمر و بودن مدخلیت داشته باشد، «مصلی بما انه مصل» باید واجد طهارت باشد، معنایش این است که نماز مشروط به طهارت است، عمل ارتباط با طهارت دارد، و اگر بخواهید بگویید: «مصلی لا بما انه مصلی» که ارتباطش را با نماز قطع کنید، این اصلاً قابل قبول نیست به هیچ وجه. یعنی چه که زید باید طهارت داشته باشد، عمر و باید طهارت داشته باشد؟ می گوییم: این طهارت برای نماز است؟ می گویید: نه، پس معنایش این است که نماز بی طهارت صحیح است، نماز مرتبط با طهارت نیست.

لذا عبارتش ابتداءً خوب به ذهن انسان می آید ولی وقتی که انسان دقت می کند، یک معنای غیر قابل قبولی در آن است. ایشان از این راه خواسته اند مسأله را تمام کنند.

بیان روایات در عدم فرق میان مانع و شرط

باز نکته ای در این رابطه عرض کنیم، این که در روایت زراره اول دارد: «فانه علی یقین من وضوئه»، و در دومی می گوید: «لانک کنت علی یقین من طهارتک»، معنای اینها این نیست که اینها شرط مصلی است، نه، بلکه آنچه که شرط نماز است عمل مصلی و حالات مصلی است، درست است که آنجا «علی یقین من وضوئه» دارد، اما استصحاب را در وضو جاری می کند، در دومی هم دارد که «لانک کنت علی یقین من طهارتک»، اما استصحاب در طهارت جاری می شود، و به عبارت دیگر؛ فرق بین این دو تا این است، که اگر ما مسأله را روی مصلی پیاده کنیم، مجرای استصحاب وضو نیست، بلکه «کون المصلی علی وضوء» است. اگر ما شرط را مربوط به مصلی بدانیم، در طهارت ثوب استصحاب روی طهارت جاری نمی شود، استصحاب روی «کون الشخص علی طهاره ثوبه» جریان پیدا می کند. درحالی که در این دو روایت صحیحه معتبره می بینیم که

استصحاب را روی خود طهارت جاری کرده است، منتها طهارت دیوار نه، بلکه طهارت من مکلف، این «طهارتک» به عنوان این است که طهارت به من اضافه دارد، اما نه به عنوان این است که طهارت شرط من است، نه به عنوان این است که «کونی علی طهاره» لذا استصحاب جاری می شود، استصحاب روی طهارت ثوب من یا بدن من جریان پیدا می کند، و در استصحاب وضو هم روی وضوی من جریان پیدا می کند. اما نه روی اینکه «انی کنت علی وضوء، و کنت علی طهاره» در این دو روایت استصحاب روی این معنا جریان پیدا نکرده است.

پس این راه نمی تواند حل اشکال کند، عمده در این مسأله این بود که شما آن نقطه اصلی اشکال را به آن توجه بفرمایید، و آن این است که استصحاب وجود شرط چطوری جریان پیدا می کند با این تفصیلی که در باب اصل مثبت برای ما ذکر کردید؟ و اگر هم بخواهید جلوی آن را بگیرید، دو روایت زراره در مقابل شما ایستاده است، و استصحاب را روی وجود شرط جاری کرده است. و از طرف دیگر بین استصحاب وجود شرط و عدم المانع چه فرقی است. دقت بفرمایید ببینیم که راه حلی دارد یا ندارد؟

پرسش:

- ۱ - توضیح دهید آیا مستصحب لازم است مجعول بالاستقلال باشد؟
- ۲ - چه اشکالی به استفاده لازمۀ عقلی از استصحاب شده است؟
- ۳ - جواب مرحوم آخوند(ره) بنابر ترتب اثر شرطیت را ذکر کنید.
- ۴ - چه فرقی میان شرط و مانع ممکن است باشد، پاسخ به آن چیست؟
- ۵ - روایات در عدم فرق میان مانع و شرط چه بیانی دارند؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

جریان استصحاب با اثر شرعی مترتب بر وجود شرط

بحث در این بود که در مواردی که استصحاب وجود شرط، جریان پیدا می کند، اثر شرعی که مرتب بر وجود این شرط است، چیست؟ و آیا این استصحاب به منظور ترتب کدام اثر شرعی جاری می شود؟ در حالی که مستصحاب ما یا باید خود اثر شرعی باشد و یا موضوع برای اثر شرعی. اگر کسی بگوید: استصحاب وجود شرط جریان ندارد، جوابش آن دو روایت صحیح زراره است، که در یکی استصحاب را در وضو جاری کرده است، و در دیگری استصحاب را در طهارت ثوب جاری کرده است، و هر دو شرطیت برای صلات دارد. علاوه مشهور و بلکه مسلم بین محققین از اصولیین این است که استصحاب شرط جریان پیدا می کند، پس این مشکله را به چه نحو باید حل کرد؟

کلام سیدنا الاستاذ الاعظم الامام «مد ظله» در این بحث کاملاً مضطرب است، و روی هم رفته می توان گفت: برحسب ظاهر کلامشان، ایشان به یک راه حل صحیحی دست

کلام حضرت امام(ره) در مورد اثر شرعی مترتب بر وجود شرط

ایشان یک راهی را ذکر می فرمایند، بعد در این راه مناقشه می کنند، اگرچه بعد تا حدی تأیید می فرمایند. این راه تقریباً باطل است، توضیح آن چنین است که اگر کسی بگوید: همانطوری که شما در استصحاب خمیرت این مایع یک صغرا و کبرایی درست می کردید، استصحاب را در صغری، و کبری را هم دلیل شرعی، به استصحاب خمیرت می گفتید: «خمیره هذا المایع محفوظه باقیه متحققه» و بعد کبرای «کل خمر حرام» هم پیاده می شد، و حکم می کرد «حرمت مستصحب الخمریه» را، ایشان می فرمایند: کسی ممکن است نظیرش را در اینجا پیاده کند، به این صورت که بگوید: «لا صلاه الا بطهور» معنایش این است که «الصلاه تتحقق مع الطهور»، معنایش این است که نماز با طهور محقق می شود، مثل این که عبارت روایت را شما اینجوری از اول گرفته باشید، که فرموده باشد «الصلاه تتحقق مع الطهور»، این به منزله کبرای کلیه.

بعد که شما استصحاب طهارت را جاری کردید و با آن طهارت را ثابت کردید، «الصلاه تتحقق مع الطهور» پیاده می شود که به منزله کبرای کلیه است، طهور را که استصحاب درست کرد، روایت می گوید: «الصلاه تتحقق مع الطهور»، پس چطور استصحاب خمیرت «کل خمر حرام» را پیاده می کند؟ استصحاب طهور هم «الصلاه تتحقق مع الطهور» را پیاده می کند.

جواب این حرف همانطوری که خودشان هم اشاره فرموده اند این است که «لا صلاه الا بطهور» ارشاد به شرطیت است، یعنی ناظر به جانب نفی است، نه ناظر به جانب اثبات، می خواهد بگوید: صلات بدون طهارت تحقق پیدا نمی کند. در حقیقت معنای «لا صلاه الا بطهور»، «لا تتحقق الصلاه بدون الطهور» است. آن هم به معنای ارشاد به شرطیت، به معنای اینکه «الصلاه مشروطه بالطهور، و الطهور شرط لها»، لسان دلیل لسان نفی است، نه لسان اثبات. و علاوه این «الصلاه تتحقق مع الطهور»، معنایش چیست؟ اگر ما مسأله شرطیت را کنار بگذاریم، آیا این عبارت ناظر به مقام امتثال است یا ناظر به مقام جعل است؟ «لا صلاه الا بطهور» مقام جعل را دارد دلالت می کند. به مقام تقنین دارد دلالت می کند نه به مقام تحقق در خارج.

به عبارت علمی تر اگر بخواهیم این مسأله را بررسی کنیم، این است که اگر «لا-صلاه الا-بطهور» ناظر به مقام جعل و تقنین باشد، چطور می تواند ارتباط پیدا کند با استصحاب وجود شرط؟ شما در یک امر خارجی تردید دارید، در امر تکوینی تردید دارید که آیا وضوی شما باقی است یا باقی نیست؟ و «لا صلاه الا بطهور» نمی تواند کبرای برای این معنا قرار بگیرد، آن ناظر به مقام خارج نیست، ناظر به مقام امثال نیست، بلکه ناظر به مقام جعل است، مثل اینکه به این عبارت بفرماید: «یشترط فی الصلاه الطهور»، این عبارت اخرای از این معناست. آن وقت «یشترط فی الصلاه الطهور» که مقام جعل را دارد، دلالت می کند، چطور می تواند استصحاب بقای وضوی خارجی ارتباط با این یشرط پیدا کند؟ لذا خودشان هم اشاره فرموده اند که این حرف حرف ناتمامی است، ولو اینکه در دنبال آن یک بیانی فرموده اند که آن هم شبیه به این حرف است. پس اینجا چه کنیم؟

(سؤال... و پاسخ استاد): گفتیم: مرحوم آخوند که با استصحاب وجود شرط می خواهد شرطیت را بار کند، این حرف باطل است، برای اینکه شرطیت برای ما که با استصحاب وجود شرط، شرطیت را بار کنیم، مشکوک نیست. ما در جواب از مرحوم آخوند مفصل این حرف را ذکر کردیم.

راه حل بعضی الاعلام برای اثر شرعی مترتب بر وجود شرط

بعضی الاعلام راه حلی اینجا ذکر کرده اند، که راه حل ایشان هم اشکال دارد و در آن مناقشه هست، لکن تحقیق راه حل دیگری است که البته یک مقداری نزدیک به راه حل بعضی الاعلام است. راه حلی که در این مسأله بعد از دقت زیاد به نظر رسید، این جهت است؛ البته این به عنوان اضافه است، اگر ما باشیم و همان دو روایت زراره که استصحاب را در شرط جاری می کند، آنجا ممکن است برای آن دوتا بالخصوص راه حل پیدا کنیم، راه حل آن دوتا بالخصوص این است که خود طهارت در آنجا حکم شرعی است، دیگر لازم نیست که ما یک اثر شرعی دیگری را دنبال کنیم، «طهاره الثوب حکم شرعی وضعی»، اگر ما استصحاب را در خود حکم شرعی جاری کردیم، دیگر لازم نیست منتظر حکم شرعی دیگر باشیم، مستصحب ما نفس حکم شرعی است، و «هو طهاره الثوب» چه مانعی دارد؟

در باب وضو هم همینطور است، منتها در باب وضو باید معنایی را ملتزم شویم، و آن این است که خود استصحاب وضو دلیل بر این است که مأمور به در باب وضو طهارت نفسانیه است، نه اینکه مأمور به صرف غسلتان و مسحتان باشد. برای اینکه در غسلتان و مسحتان بقا و عدم بقا تصور نمی شود، اینکه شما می گوئید: «الوضوء باق ام منتف» دلیل بر این است که وضو تأثیر در حالت نفسانیه و طهارت نفسانیه می کند، آن طهارت نفسانیه تا مادامی که یکی از نواقض تحقق پیدا نکند، باقی است، بعد از آن که یکی از نواقض تحقق پیدا کرد منتفی می شود، و الا- اگر ما غیر از وضو چیز دیگری به نام طهارت نفسانیه نداشته باشیم، اصلاً شك در بقا و عدم بقا در آن تصور نمی شود، عمل باقی است یا باقی نیست، معنا ندارد. اگر غسلتان و مسحتان مثل ضرب باشد، مثل قتل باشد، مثل سایر اعمال باشد، «ما معنی بقاء هذه الاعمال»؟ ضرب اگر بخواهد بقا داشته باشد، معنایش این است که ضرب باقی باشد، قتل اگر بخواهد بقا داشته باشد، معنایش این است که نفس العمل باقی باشد، شما که اول ظهر وضو گرفتید، الان می گوئید: من شك دارم در اینکه وضوی من باقی است یا منتفی شده است، اگر وضو و مأمور به مقدمی نفس همین اعمال باشد، در اعمال بقا تصور نمی شود، چون در ظرف خودش تحقق پیدا کرده و تمام شده است.

جریان استصحاب در مطلق شرط

حالا من نمی خواهم تحقیق این مسأله را اینجا ذکر کنم؛ ولی نفس شك در بقا و استصحاب وضو که در صحیحه اولای زراره مطرح است، یکی از ادله این است که وضو مؤثر در یک طهارت نفسانیه است، و آن طهارت نفسانیه قابل بقا و دوام است، و تا مادامی که یکی از نواقض تحقق پیدا نکند آن معنای قلبی و نفسی به قوت خودش باقی است، آن طهارت نفسانیه «حکم شرعی»، منتها وضعی، شارع حاکم به آن طهارت است، شارع مبین آن طهارت است، همانطوری که «وجوب الصلاه حکم تکلیفی»، این «حکم شرعی وضعی»، لذا اگر ما باشیم و این دو روایت زراره در خصوص اینها، مسأله از این راهی که عرض کردیم قابل حل است، لکن اشکال مهم این است که بزرگان و محققین از اصولیین استصحاب را در مطلق شرط جاری می کنند، می خواهد شرط از احکام وضعیه باشد یا از امور تکوینیه باشد، عبادی باشد یا غیر عبادی باشد، هرچه باشد شرط،

استصحابش جریان پیدا می کند شرط که منحصر به مجعول شرعی نیست، منحصر به عبادات نیست، خیلی از شرایط چنین است مثل فرض کنید «استقبال القبله»، «استقبال القبله» موضوع تکوینی است موضوع خارجی است بدون اینکه در معنای استقبال و در مفهوم استقبال شارع جعلی داشته باشد، فقط استقبال القبله را شرط برای نماز قرار داده است و هکذا.

(سؤال... و پاسخ استاد): مستصحب شما خودش اثر شرعی شد، دیگر آثار عقلیه مترتب بر آن هم بر آن بار می شود.

جریان قاعده لا تنقض در موارد اثر شرعی

پس ما چطور راه حل پیدا کنیم؟ راه حل به نظر این طور می رسد بگوییم: شما مطلبی را مثل قاعده کلیه مطرح کردید، ما می خواهیم از شما توضیح بخواهیم، شما گفتید که مستصحب یا خودش باید اثر شرعی باشد، یا موضوع برای اثر شرعی قرار بگیرد، این حرف از کجا آمده است، منشأ این حرف چیست؟ چرا باید مستصحب ما یا خودش اثر شرعی باشد، و یا موضوع برای اثر شرعی؟ آیا آیه و روایتی بر این مسأله دلالت کرده است، یا اینکه نه، نکته این مسأله این است که شارع که می گوید: «لا تنقض الیقین بالشک» این شارع «بما هو شارع» باید استصحاب را در موارد مربوط به شرع پیاده بکند، و الا اگر شما یقین داشتید که دیواری در جایی وجود داشته است، حالا شک دارید که آن دیوار باقی است یا نه؟ لکن بقا و عدم بقا هیچ ارتباط به شارع ندارد، آیا «لا تنقض الیقین بالشک» که شارع به عنوان ضابطه برای استصحاب مطرح کرده است، به شما می گوید:

استصحاب بقای جدار را هم جاری کنید؟ می گوئید: به شارع چه مربوط است؟ بقای دیوار که اثر شرعی ندارد، پس معنا ندارد «لا تنقض الیقین بالشک» بر استصحاب بقای جدار دلالت داشته باشد.

از این جا می فهمیم که نکته اصلی مسأله دیگری است، آن مسأله این است که استصحاب باید به شارع مربوط باشد، همین مقدار، اما اینکه حتما باید مستصحب یا خودش اثر شرعی باشد یا موضوع برای اثر شرعی، نه، ممکن است ما یک استصحابی پیدا کنیم که مستصحب ما نه موضوع برای اثر شرعی است، نه خودش اثر شرعی است، مع ذلك به شارع هم مربوط است، اگر ما یک چنین جایی را پیدا کردیم، شما می گوئید:

در اینجا استصحاب جاری نیست، اگر فرمودید: جاری نیست ما از شما می پرسیم چرا؟ «لا تنقض الیقین بالشک» را شارع گفته است، استصحاب باید در جایی جاری شود که به شارع مرتبط است، به شارع ارتباط داشته باشد، اما نحوه ارتباطش به یکی از آن دو کیفیت باشد، دلیلی هم بر آن قائم نشده است.

استصحاب شرط

ممکن است ما نحوه ارتباط سومی پیدا کنیم، یک کیفیت ارتباط سومی پیدا کنیم، و آن استصحاب شرط است. به این نحو: می گوئیم: یک جایی شارع فرموده است: «لا صلاحه الا بطهور»، این «لا صلاحه الا بطهور» یعنی طهارت واقعیه، طهارت حقیقیه قطعیه، اما می بینیم که دلیل شارع منحصر «لا- صلاحه الا- بطهور» نیست، شارع «لا تنقض الیقین بالشک» را هم به عنوان قانون شرعی مطرح کرده است، «لا- تنقض الیقین بالشک» را ما ملاحظه می کنیم، و آن را در مورد طهور می آوریم و در طهارت «لا تنقض الیقین بالشک» را پیاده می کنیم، می گوئیم: «لا تنقض الیقین بالشک» می گوید: استصحاب طهارت جریان پیدا می کند، شما اینجا سؤال می کنید که این استصحاب طهارت چگونه می تواند به شارع ارتباط پیدا کند؟ چگونه می تواند با «لا تنقض الیقین بالشک» ارتباط داشته باشد؟ می گوئیم: ارتباط خیلی روشنی برای شما درست می کنیم، و آن ارتباط این است که این «لا تنقض الیقین بالشک» که استصحاب طهارت را برای ما جاری می کند، وقتی کنار «لا صلاحه الا بطهور» گذاشتیم، این مثل یک دلیل حاکم و مثل دلیل مبین برای ما مسأله را اینجوری تبیین می کند که «ایها المکلف» آن طهوری که در «لا صلاحه الا بطهور» شرطیت برای نماز پیدا کرده است، بدان که آن طهور توسعه دارد و طهارت استصحابیه را هم شامل می شود، اگر «لا تنقض الیقین بالشک» نبود، شما از «لا- صلاحه الا بطهور» نمی توانستید استفاده کنید که طهارت استصحابیه هم مثل طهارت متیقن و معلوم است، اما به کمک «لا- تنقض الیقین بالشک»، در «لا صلاحه الا بطهور» توسعه داده می شود، یعنی وقتی که این دو تا دلیل را کنار هم می گذاریم مفاد «لا صلاحه الا بطهور»، «شرطیه الطهاره» می شود، و مفاد «لا تنقض الیقین بالشک» توسعه دایره طهارت می شود. و لازم نیست که طهارت شرط به صورت طهارت واقعیه باشد، بلکه اگر طهارت استصحابیه هم بود و طهارت مستصحبه هم بود، در عنوان «لا صلاحه الا بطهور» کفایت می کند.

از همین جا معلوم می شود که ارتباط استصحاب طهارت، به شارع به همین کیفیت است، لازم نیست که شما خود طهارت را اثر شرعی بدانید، لازم نیست که طهارت را موضوع برای اثر شرعی بدانید، بلکه ارتباطش را با شارع به عنوان امر شرعی محفوظ نگه دارید، ارتباطش با شارع به همین کیفیت است، که «لا تنقض الیقین بالشک» که در طهارت جریان پیدا می کند، به عنوان توسعه در دلیل شرطیت طهور برای صلات نقش دارد، و مبین سعه دایره شرطیت طهور است برای صلات.

اگر ما مسأله را به این صورت بررسی کردیم، هم مسأله ای است که با دلیل سازگار است، و هم در استصحاب طهارت هیچ اشکالی وجود ندارد، ولو اینکه آن حرف ما را هم کنار بگذارید، و طهارت را به عنوان یک حکم شرعی شما مطرح نکنید، یا مثال را در غیر طهارت از شرط دیگری که خودش مجعول شرعی نباشد، خودش امر نفسانی نباشد، بلکه امر خارجی باشد که آن امر خارجی را شارع، شرط برای مأمور به قرار داده است، مثل استقبال قبله، که اگر شما استصحاب را در استقبال قبله فرضاً در موردی جاری کردید، آن هم همین نقش را ایفا می کند، یعنی می گوید: استقبال استصحابی هم کافی است، استقبال استصحابی هم کفایت می کند، در مقام تحقق شرط و بیان شرط.

(سؤال... و پاسخ استاد): آن بیانی که خود امام در آن مناقشه فرمودند، آن «لا صلاه الا بطهور» را از معنای ظاهری اش کنار می برد، او می گفت: «لا صلاه الا بطهور» یک معنای اثباتی است، یعنی «الصلاه تتحقق مع الطهور»، اما ما داعی نداریم که از این حرفها بزنیم، «لا- صلاه الا- بطهور» همان معنای واقعی خودش، همان معنایی که شما می فهمید، را دارد. منتها اگر «لا تنقض الیقین بالشک» نبود، شما استفاده نمی کردید که طهارت استصحابی هم به عنوان شرط می تواند مطرح باشد، «لا تنقض الیقین بالشک» این معنا را برای شما اثبات می کند. می گوید: طهارت استصحابی هم مثل طهارت واقعی «لا صلاه الا بطهور» را متحقق می کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): لا تنقض الیقین بالشک دارد جعل را توسعه می دهد، آن مقام امثال که بعضی اعلام گفته اند که بعداً اشکالش را می گوئیم، اشکالش همین است، اصلاً «لا صلاه الا بطهور» ناظر به مقام امثال نیست، استصحاب هم ناظر به مقام امثال نیست، هر دو در رابطه با مقام جعل هستند، منتها «لا تنقض الیقین بالشک» به این لسان است، عرض کردم به لسان دلیل حاکم دارد این معنا را دلالت می کند، مثل اینکه شما اصلاً کلمه

«لا تنقض» را کنار بگذارید، یک روایت بگوید: «لا صلاه الا بطهور»، و یک روایت بگوید:

«یکفی فی الطهور الطهاره الاستصحابیه»، اگر شما دوتا روایت اینجوری می داشتید، آیا این دو روایت را چطوری معنا می کردید؟ می گفتید: که روایت دومش مربوط به مقام امتثال است؟ فردا می گویم این حرفی که ناظر به مقام امتثال است اصلا به یک معنا محال است این حرف، شارع نمی تواند در رابطه با مقام امتثال حرف بزند، شارع فقط ریشه قضایا دستش است، یعنی مقام جعل. فردا می گویم: اگر شارع گفت: شما در مورد قاعده تجاوز و فراغ، بعد از سجود شک کردید در اینکه رکوع را انجام دادید یا نه؟ بنا بگذارید بر اینکه رکوع را انجام دادید. ریشه اش این است که رکوع در این حال جزئیت ندارد، و الا- اگر معنایش این باشد که جزئیت رکوع به قوت خودش باقی است، چطور می شود با بقای جزئیت رکوع بگوید: نماز شما صحیح است، این حرف امکان ندارد.

جریان استصحاب طهارت در موارد دارای اثر شرعی

اما حرفی که من عرض می کنم اصلا مربوط به مقام امتثال نیست، هر دو مربوط به مقام جعل است، یک دلیل می گوید: «لا صلاه الا- بطهور» و یک دلیل می گوید طهارت استصحابی هم در نماز کفایت می کند. این را «لا تنقض الیقین بالشک» می گوید، که بعمومه دلالت بر جریان استصحاب در طهارت را هم دارد، به عبارت روشنتر تمام اشکال از این جا ناشی می شد که بر استصحاب طهارت چه اثر شرعی ترتب دارد؟ می گویم: لازم نداریم که اثر شرعی بر آن مرتب شود، آن که لازم داریم این است که به شارع «بما انه شارع» ارتباط داشته باشد، آیا استصحاب طهارت برای توسعه دایره شرطیت طهارت، ارتباط به شارع ندارد؟ «لا تنقض الیقین بالشک» که شارع می گوید و استصحاب طهارت را جاری می کند و نتیجه اش توسعه در «لا صلاه الا بطهور» است، مثل استصحاب بقای جداری است که هیچ گونه ارتباطی به شارع «بما هو شارع» ندارد.

لذا به این ترتیب اگر ما مسأله را حل کنیم، به نظر من هیچ اشکالی در این جا نیست.

ما می توانیم استصحاب بقای شرط را در تمام موارد برای خاطر اینکه هر شرطی بالاخره دلیل بر شرطیت دارد، هر شرطی مثل «لا صلاه الا بطهور» پشتوانه اوست این را وقتی که با مقایسه با «لا تنقض الیقین بالشک» به حساب می آوریم، می بینیم این دو دلیل در کنار هم به عنوان ناظر به استصحاب نسبت به آن دلیل معنای وسیعی را در دایره شرط ایجاد

می کنند، و «لا- تنقض الیقین بالشک» به لحاظ این معنای شرعی مربوط به شارع پشتوانه استصحاب بقای طهارت و یا سایر شرایط است.

این راهی است که به نظر من می رسد و به عقیده من خوب مسأله را حل می کند لکن بعضی الاعلام مسأله را در رابطه با مقام امتثال برده اند که اشکالش را عرض کردم و فردا هم اشاره می کنم، و ضمناً یک نکته دیگری را که آیا در این بیانی که ما عرض کردیم چون در استصحاب وجود شرط دوتا اشکال بود یک اشکال این است که چرا استصحاب وجود شرط جریان پیدا می کند. و یک اشکال این که چرا استصحاب عدم المانع جریان پیدا نمی کند، فرق بین شک و عدم المانع، از نظر جریان استصحاب چیست؟ این را هم ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - جریان استصحاب با اثر شرعی مترتب بر وجود شرط به چه صورت است؟

۲ - کلام حضرت امام(ره) در مورد اثر شرعی مترتب بر وجود شرط چیست؟

۳ - راه حل بعضی الاعلام برای اثر شرعی مترتب بر وجود شرط را ذکر کنید.

۴ - جریان استصحاب در مطلق شرط به چه صورت ممکن است؟

۵ - جریان قاعده لا تنقض در موارد اثر شرعی را بیان کنید.

۶ - جریان استصحاب طهارت در موارد دارای اثر شرعی چگونه است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم لزوم بودن مستصحب حکم شرعی یا موضوع آن در استصحابات عدمیه

عرض کردیم که در استصحاب شرط، اگر ما به این کیفیتی که ذکر شد، استصحاب را پیاده کنیم و مبنا را این قرار بدهیم که در استصحاب این معنایی که معروف شده، که مستصحب ما یا باید خودش حکم شرعی باشد و یا موضوع برای حکم شرعی، این یک وحی منزل نیست، و شاهدش این است که خود آنهایی که همین حرف را زدند و همین ضابطه کلیه را مطرح کردند، در یک جایی از این قاعده صرف نظر کردند، و آن استصحابات عدمیه است. شما که استصحاب عدم و جواب را جاری می کنید، استصحاب عدم حرمت را جاری می کنید، آیا «عدم الوجوب حکم شرعی»؟ «عدم الحرمة حکم شرعی» که در حقیقت این احکام تکلیفیة ما منحصر به احکام خمسه نیست، آیا اینطور است؟ یعنی شما استصحاب وجوب نماز جمعه را جاری کردید، می گوئید: مستصحب در این استصحاب حکم شرعی است. اما اگر یک موردی استصحاب عدم و جواب جاری

کردید، باز این عدم هم حکم شرعی است؟ شارع حکم به عدم کرده است و یکی از احکام شما عدم الوجوب است که توضیحش را بعد عرض می کنیم.

غرض اینکه این یک معنای مسلمی نیست که مستصحب ما، یا باید خودش حکم شرعی باشد، یا موضوع برای اثر شرعی! نه آن که لازم است این است که چون «لا تنقض» از شارع مقدس بما آنه شارع صادر شده و در جوّ شرع این مسأله مطرح است، باید این استصحاب شما، این مستصحب شما ارتباط به شارع پیدا کند، ارتباط به جوّ شرع داشته باشد، یعنی شارع بما آنه شارع بتواند در آن دخل و تصرف کند، بتواند در آن نفی و اثبات داشته باشد، همین مقدار در جریان استصحاب کافی است. در ما نحن فیه می گوئیم: استصحاب بقای شرط، یعنی لا تنقضی که پشتوانه استصحاب بقای وضو است، پشتوانه استصحاب بقای طهارت ثوب است، این لا تنقض می خواهد این حرف را بزند، می خواهد این بیان را داشته باشد، یعنی بگوید در مقابل «لا صلاحه الا بطهور» من می خواهم یک توسعه ای در دایره شرط بدهم، می خواهم بگویم «لا صلاحه الا بطهور» طهورش، طهور واقعی به تنهایی نیست، بلکه طهور استصحابی هم «طهور» و داخل در این مستثنی هست و شامل طهور می شود.

این به معنای این نیست که در ذهن بعضی از برادران بود که ما می خواهیم استصحاب را حاکم بر دلیل لفظی بدانیم که بگویند: استصحاب که معنا ندارد حکومت بر یک دلیل لفظی داشته باشد، حکومت بر اماره داشته باشد، ما نمی خواهیم استصحاب را حاکم قرار بدهیم، ما لا تنقض را حاکم قرار می دهیم، دلیل استصحاب را حاکم قرار می دهیم. وقتی که ما لا تنقض را در مقابل «لا صلاحه الا بطهور» قرار می دهیم، این لا تنقض حکومت بر «لا صلاحه الا بطهور» پیدا می کند، و الا استصحاب بما آنه اصل این معنا ندارد که حکومت بر یک اماره ای داشته باشد. عرض کردیم که این کیفیت مربوط به مقام قانون و جعل است، اصلاً ربطی به مقام امتثال ندارد. همانطور که اشاره کردم، بعضی الاعلام مطلبی را اینجا ذکر کردند و مسأله را صرفاً در رابطه با مقام امتثال قرار دادند،

(سؤال... و پاسخ استاد): جعل شرط یعنی چه؟ شارع دایره شرطیت را توسعه می دهد، یعنی اگر از شما سؤال کردند که آن طهوری که شرط برای نماز است، آیا طهور واقعی است یا اعم است از طهور واقعی و استصحابی؟ شما وقتی که «لا تنقض الیقین بالشک» را کنار «لا صلاحه الا بطهور»، می گذارید، جواب می دهید که بله اگر ما بودیم و تنها

«لا صلاة الا بطهور» می گفتم: طهور واقعی شرطیت دارد. اما با توجه به لا تنقض و با توجه به حکومت لا تنقض بر «لا صلاة الا بطهور» می گوییم: نتیجه دلیل حاکم و محکوم این شد، که «الشرط فی الصلاة مطلق الطهور، اعم من الطهاره الظاهرية و الطهاره الواقعية» این معنای حکومت و معنای توسعه دایره شرطیت است.

عدم کفایت مأمور به با استصحاب و قاعده فراغ و تجاوز، از نظر عقل

اما بعضی الاعلام مسأله را در رابطه با مقام امتثال مطرح کرده و گفته اند: شما اگر با طهارت استصحابی نماز خواندید، بعد حساب می کنید که آیا نماز شما با طهارت واقع شد یا نه؟ می بینید که نماز شما با یک طهارت احتمالی واقع شده. این نماز با طهارت احتمالی را اگر به محضر عقل ببرید، عقل می گوید: به درد نمی خورد. برای این که اشتغال یقینی، فراغ یقینی لازم دارد، امر به تو متوجه شده، نماز مقید به طهارت، مکلف به تو قرار گرفته، باید جوری امتثال کنی که امن از عقاب داشته باشی و دیگر عقاب محتمل در کار نباشد و اگر بخواهی نماز را با طهارت احتمالی تحویل مولا بدهی، اینجا مأمون از عقاب نیستی، و قاعده دفع ضرر محتمل که «قاعده عقلیه» حکم می کند به این که نحوه ای باید امتثال بکنی که دیگر احتمال عقوبت در کار نباشد، اگر ما این مسأله را به عقل گزارش بدهیم؛ شارع در همینجا دخالت می کند، مسأله را مطرح می کند و می گوید: نه، ما نماز با طهارت احتمالی را هم قبول می کنیم، یعنی دیگر مأمون از عقاب هستی، تو دیگر احتمال عقاب نداری، عقل می گوید: وقتی که خود شارع نماز با طهارت احتمالی را می پذیرد و در مقام امتثال قبول می کند، دیگر من چه کاره هستم که حکم بکنم به عدم کفایت!

در قاعده فراغ و تجاوز هم می فرمایند: مسأله اینطور است. اگر کسی بعد از فراغ از نماز شک کرد که آیا رکوع رکعت سوم را اتیان کرده یا نه؟ اگر قاعده فراغ نبود و مسأله در پیش عقل مطرح می شد، عقل می گفت: این نماز بدرد نمی خورد، برای اینکه نمی دانی رکوع رکعت سوم را اتیان کرده ای یا نه؟ نمی دانی که مأمور به را به تمام ارکانه و اجزائه در خارج ایجاد کردی یا نه؟ و تا زمانی که یقین به تحقق مأمور به در خارج نداشته باشی، باب احتمال عقاب مفتوح است، و هرگاه احتمال عقاب در کار باشد، قاعده دفع ضرر محتمل حکم می کند که باید جلوی این احتمال گرفته بشود و عقاب محتمل دفع بشود.

اما همین معنا وقتی که با توجه به قاعده فراغ مطرح می شود، یعنی وقتی که شارع

قاعده ای را به نام قاعده فراغ مطرح می کند، معنایش این است که ما این نمازی را که شک داری که در آن رکوع را خوانده ای یا نه؟ در مقام امتثال می پذیریم. عملی را که احتمال نقیصه در آن جریان دارد را قبول می کنیم. عقل می گوید: وقتی که خود شارع در مقام امتثال عملی را می پذیرد که شما شک دارید که رکوع رکعت ثالثه اش اتیان شده است یا نه؟ من دیگر چه کاره هستم که بگویم این «لیس بمقبول» وقتی شارع می پذیرد، دیگر قطعا عقابی نیست؛ وقتی که عقابی نبود، دیگر جریان قاعده دفع ضرر محتمل معنا ندارد. بعد می فرمایند: اینها همه مربوط به مقام امتثال و دخالت شارع در مقام امتثال است. همانطور که ما دیروز عرض کردیم اگر ریشه دخالت در مقام امتثال، دخالت در مقام جعل و در مقام تقنین نباشد، اصلا معنا ندارد، یک امر غیر معقولی است به چه کیفیت؟ در همین قاعده فراغ، شارع می گوید: من نماز مشکوک الرکوع را از تو می پذیرم.

اگر مکلف یک طلبه ای باشد، بیاید از شارع سؤال کند که آیا رکوع در رکعت ثالثه برای من که الان نمی دانم که اتیان کردم یا نه، به رکعت خودش باقی است یا دیگر رکعت و جزئیت ندارد، شارع چه جواب می دهد؟ می گوید: در عین اینکه به رکعت خودش باقی است، معذک من می پذیرم. آیا می شود چنین حرفی را شما تصور کنید که شارع بگوید: رکعت سوم برای هر کس در هر شرط با هر خصوصیتی، جزئیت دارد، اما در مقام امتثال برای جنابعالی من قبول می کنم، چطوری قبول می کنی؟ برای من جزئیت دارد یا ندارد؟ اگر جزئیت دارد، پس معلوم نیست که عمل من صحیحا واقع شده است؟ اگر شما می پذیرید، لازمه اش این است که برای من جزئیت نداشته باشد، برای مثل من جزئیت نداشته باشد. یعنی برای آدمی که رکوع را انجام نداده، در حال عدم انجام هم هیچ توجه نداشته، و عدم توجه اش هم تا بعد از فراغ ادامه پیدا کرده، بعد از فراغ هم توجه همراه با تردید پیدا کرده، یعنی شک کرده است که آیا رکوع را انجام داده است یا نه؟

برگشت قاعده فراغ و تجاوز و استصحاب به مقام جعل

شارع اگر بگوید: من چنین نمازی را می پذیرم، معنایش این است که بگوید: رکوع برای این جزئیت ندارد، و الا نمی شود از یک طرف جزئیت رکوع به قوت خودش باقی باشد، و از طرف دیگر شارع این عمل ناقص باطل را به عنوان یک عمل صحیح در مقام امتثال بپذیرد. لذا هم در قاعده فراغ و تجاوز، و هم در باب استصحاب در محل بحث ما،

همه اینها برگشت به مقام جعل می کند، برگشت به مقام تقنین می کند. معنا ندارد که «لا صلاه الا بطهور» معنایش طهور واقعی باشد، لکن در مورد استصحاب طهارت بگوید:

نماز با احتمال طهارت مورد قبول من است؛ چنین چیزی نمی شود. اگر هم مورد قبول واقع شد، این کاشف از توسعه ای است در مقام جعل، کاشف از گستردگی دایره شرطیت است. معلوم می شود که دایره شرط منحصرًا طهور واقعی نیست، بلکه طهور استصحابی هم در ردیف طهور واقعی آن از نظر مقام جعل و مقام جعل شرطیت، شرطیت دارد. پس ملاحظه فرمودید که این راهی را که من عرض کردم به نظر می آید که بهترین راه است و در اینجا مسأله حل می شود، بدون اینکه ملتزم به حرف بعضی اعلام بشویم، و بدون اینکه آن حرفهای مضطربانه ای که در کلام سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (مد ظله العالی) در این مسأله بالخصوص دیده می شد، ملتزم بشویم.

یک نکته دیگر باقی ماند و آن این است که روی این بیانی که ما در استصحاب شرط کردیم، در استصحاب مانع هم این بیان جریان پیدا می کند. استصحاب مانع هم معنایش توسعه دایره مانعیت است، توسعه دایره قاطعیت است. همان بیانی که در استصحاب شرط جریان دارد، در استصحاب وجود مانع هم جریان دارد. اما در استصحاب عدم المانع چطور؟ اساس اشکال یکی هم روی این جهت بود، که بین استصحاب وجود شرط و استصحاب عدم المانع چه فرقی وجود دارد؟ ما می خواهیم بیان فرق بکنیم، همین راهی را که طی کردیم، علاوه بر اینکه مصحح جریان استصحاب در باب شرط است و هیچ قاعده ای را هم به هم نمی زند، لازمه این بیان این است که استصحاب عدم المانع جریان پیدا نکند. چرا؟ عدم المانع. برای اینکه این استصحاب عدم المانع می خواهد چه نقشی داشته باشد؟ استصحاب طهور به لحاظ اینکه دایره طهور توسعه پیدا می کند. استصحاب مانع چون دایره مانعیت توسعه پیدا می کند. اما استصحاب عدم المانع چطور؟ این اشتباه نشود با آن حرفی که در اول بحث امروز اشاره کردم.

اشکال جریان استصحاب عدم مانع

یک وقت استصحاب عدم مانعیت جریان پیدا می کند، ما در مسأله بعدی می گوئیم اشکالی ندارد، فرقی بین استصحابات وجودیه و عدمیه در باب احکام نمی باشد. اما ما نمی خواهیم استصحاب عدم المانعیه جاری کنیم، ما می خواهیم استصحاب عدم المانع

جاری کنیم. مثلا کسی می خواهد وضو بگیرد یا غسل کند، احتمال می دهد که روی دستش مانعی وجود داشته باشد، آیا می تواند به جای تفحص و تفتیش کردن، استصحاب عدم وجود مانع جاری کند، بگوید: دو ساعت قبل مانعی وجود نداشت، حالا در حال غسل یا وضو شك دارم که مانع تحقق پیدا کرد یا نکرد؟ عدم المانع را استصحاب کنم.

می گوئیم: این استصحاب جریان پیدا نمی کند، «الا علی القول بالاصل المثبت» چرا؟ برای اینکه شما با این استصحاب عدم المانع چه چیز را می خواهید ثابت کنید؟ شما که نمی خواهید دایره مانعیت را توسعه بدهید؟ نمی خواهید دایره مانعیت را محدود کنید؟

شما عدم المانع را دارید استصحاب می کنید، به این استصحاب عدم المانع چه چیز را می خواهید ثابت کنید؟ با این می خواهید به یک مطلب برسید، و آن این که هرگاه آب به بشره رسید، وضو صحیح و غسل تاما واقع شده، این لازمه عقلی است. لازمه عقلی عدم المانع، این است که «وصل الماء الی جمیع البشره، تحقق الوضوء او الغسل بتمام المعنی» لا تنقض که پشتوانه این استصحاب شما می خواهد قرار بگیرد، هیچ هدفی غیر از این معنا نمی تواند داشته باشد، و این هم لازم عقلی است، و لازم عقلی هم «لا یترتب».

پس چاره ای ندارید جز اینکه استصحاب عدم المانع را کنار بگذارید.

اما استصحاب خود مانع، مانعی ندارد. برای اینکه استصحاب خود مانع پشتوانه اش لا- تنقض است، و لا- تنقض با این استصحاب می خواهد دایره مانعیت را توسعه بدهد، دایره مانعیت را تعمیم بدهد. اما در جانب عدم می خواهد چکار کند؟ استصحاب عدم المانع. به کدام دلیل نظارت دارد، به کدام دلیل حاکمیت دارد؟ فقط استصحاب عدم المانع نقشش این است که ثابت کند که ماء به بشره رسید، وضو کاملا واقع شد و غسل کاملا تحقق پیدا کرد و «هذا اصل مثبت» لذا بین استصحاب شرط و عدم المانع به این کیفیتی که شما ملاحظه فرمودید، کاملا فرق وجود دارد، و روی قواعد استصحاب شرط جریان پیدا می کند، اما استصحاب عدم المانع نمی تواند جریان پیدا بکند.

جواز استصحاب عدمی از نظر مرحوم آخوند(ره)

بحثهایی این چند روز، بحثهایی بود که مرحوم آخوند در این تنبیه اشاره کرده اند. در همین تنبیه بحث سومی را که اشاره کردم، عنوان می کنند و آن این که در باب استصحاب لازم نیست که مستصحب ما همه اش وجود حکم، یا موضوع برای حکم وجودی

مستصحب قرار بگیرد. اگر مستصحب ما عدم الحکم شد، یا بفرماید عدم الخمریه در استصحابات موضوعیه، که عدم الحرمة بر عدم الخمریه ترتب پیدا می کند، ایشان می فرمایند: این هم مانعی ندارد. همانطوری که استصحاب وجود در یک موضوعی جاری می شود، استصحاب عدم وجود هم در جایی که حالت سابقه عدم وجود باشد، در موضوع دیگر جاری است. همانطوری که استصحاب خمریت برای ترتب حرمت جریان پیدا می کند، در یک مایع دیگری که سابقه عدم خمریت دارد، می توانید استصحاب عدم خمریت را جاری کنید، و در نتیجه عدم الحرمة را استفاده کنید.

بعد ایشان در اینجا یک جمله ای می فرمایند که من عرض کردم خود آنهایی که مثل مرحوم آخوند خیلی اصرار دارند که مستصحب یا باید حکم شرعی باشد، یا موضوع برای حکم شرعی باشد، اینجا گرفتار می شوند. می فرماید: اگر کسی به ما این حرف را بزند، بگوید: وجوب حکم شرعی است، اما عدم الوجوب که دیگر حکم شرعی نیست.

در خمریت، حرمت حکم شرعی است اما عدم الخمریه ای را که شما می خواهید عدم الحرمة را بر آن مرتب کنید، عدم الحرمة که «لیس بحکم شرعی»! مرحوم آخوند در جواب از این توهم نمی فرماید که مسأله اینطور نیست، می فرماید: چرا؟ ما قبول داریم، «عدم الوجوب لیس بحکم، عدم الحرمة لیس بحکم». ایشان می فرماید: اما آن که ما می گوییم: این است که در «لا تنقض الیقین بالشک» اینها لازم نیست. «لا تنقض الیقین بالشک» در جایی جاری می شود که عنان اختیارش دست شارع باشد، وضع و رفع دست شارع باشد. حالا شما می خواهید حکم شرعی بر او اطلاق بکنی یا نه؟

پس در اینجا تصریح می فرماید که لازم نیست که مسأله حکم در کار باشد، یا مسأله اثر شرعی در کار باشد. آن چه که لازم است این است که به شارع ارتباط داشته باشد، قابلیت تعبد داشته باشد، وضع و رفعش به شارع بما هو شارع مربوط باشد، همین مقدار.

پس با اینکه خود مرحوم آخوند مرتب روی آن مسأله تأکید و تکرار داشتند، معذک اینجا که می رسند، چنین می فرمایند: «و عدم اطلاق الحکم علی العدم غیر ضائر»، یعنی قبول داریم که لیس بحکم، قبول داریم عدم الوجوب را ما دیگر به آن حکم شرعی نمی گوییم، اما می گوییم: این ضربه ای به استصحاب نمی زند، به استصحاب هیچ لطمه ای نمی خورد، برای اینکه وجوب، وجود و عدما دست شارع است. دست شارع است نه به معنای اینکه عدمش را جعل می کند، به این معنا که شارع می تواند بگوید: واجب است

حکم تحقق پیدا می کند، و می تواند نگوید که واجب است، آن وقت دیگر حکمی تحقق پیدا نکرده است. و همین مقدار در جریان «لا تنقض الیقین بالشک» کافی است.

پس مرحوم آخوند در اینجا مجبور می شود که این معنا را بپذیرد، ایشان استصحابهای عدمیه را هم مبتنی بر همین معنا می کند، می فرماید: چه فرقی است بین استصحاب وجوب، و استصحاب عدم وجوب؟ چه فرقی است بین استصحاب خمریت برای اثبات ترتب حرمت و بین استصحاب عدم خمریت برای ترتب عدم حرمت؟ هر دو از نظر لا تنقض و از نظر اینکه وضع و رفعش به ید شارع است، فرقی نمی کنند. بعد می فرماید: یک اشکالی در کتاب رسائل به مرحوم شیخ دارند و آن این است که مرحوم شیخ در باب براءت - که یکی از ادله براءت استصحاب براءت است، - به این استصحاب، اشکالی کرده اند که از آن اشکال کأن استفاده می شود که مرحوم شیخ استصحاب عدمی را به لحاظ خود عدم نمی خواسته، جاری بدانند، بلکه یک اثر شرعی باید داشته باشد.

لکن من این بحث را چندان مفید نمی بینم، خودتان با مطالعه حل کنید. این بحثی که ایشان با مرحوم شیخ دارند عمده اساس بحث است که در استصحاب بین وجود و عدم فرق نمی کند، و استصحابات عدمیه هم مثل استصحابات وجودیه کاملاً جاری است و نتیجه اش این معنا هم هست. این نکته را هم توجه کنید: اگر ما عدم الوجوب را استصحاب کردیم، آیا باید منتظر یک اثر شرعی دیگری باشیم یا خود همین عدم الوجوب مثل وجوب می ماند؟ دیگر نباید منتظر اثر شرعی دیگری باشیم، نفس استصحاب عدم الوجوب، کافی است، بدون اینکه یک اثر شرعی دیگری در اینجا مورد انتظار و ترتب باشد. این بیان صحیح و کاملاً درستی است، و در استصحاب عدمیه دیگر ما نباید به انتظار یک اثر شرعی دیگری باشیم.

پرسش:

۱ - آیا لازم است در استصحابات عدمیه، مستصحاب، حکم یا موضوع حکم شرعی باشد؟

۲ - نظر بعضی الاعلام در عدم کفایت مأموریه با استصحاب و قاعده فراغ و تجاوز، از نظر عقل چیست؟

۳ - چرا برگشت قاعده فراغ و تجاوز و استصحاب به مقام جعل است؟

۴ - اشکال جریان استصحاب عدم مانع را بیان کنید.

۵ - توضیح دهید آیا استصحاب عدمی از نظر مرحوم آخوند(ره) جایز است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصليوه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

کلام مرحوم آخوند(ره) در عدم ترتب آثار غیر شرعی

آخرین بحث که در باب اصل مثبت مطرح است، این بحث است - که در خلال صحبتها مکرر به آن اشاره می شد و مرحوم آخوند(قدس سره) در اینجا مطرح کرده اند - ما در باب اصل مثبت گفتیم: آثار غیر شرعی ترتب پیدا نمی کند و آثار شرعی بر لوازم غیر شرعی هم ترتب پیدا نمی کند، بلکه تنها آثار شرعی خود مستصحب، یا اگر واسطه ای در کار است، آن واسطه هم خودش اثر شرعی باشد، ترتب پیدا می کند.

در عدم ترتب آثار غیر شرعی، ایشان می فرمایند: این یک قید و حدی دارد و آن قید و حدش این است که آن آثار غیر شرعی مربوط به واقع مستصحب باشد، مربوط باشد به مستصحب به حسب واقع. اگر یک چیزی لازمه عقلی واقع مستصحب بود، شما به استصحابی که درباره این مستصحب جاری می کنید، نمی توانید این لازم عقلی را بار کنید، نمی توانید این اثر غیر شرعی را بار کنید. برای اینکه استصحاب، واقع را در اختیار

شما نمی گذارد، استصحاب یک حکم ظاهری است، حکم تعبدی به بقای مستصحاب است، و محدود است به آن چیزهایی که تعبد در او راه پیدا می کند.

اگر شارع می گوید: «هذا خمر بقاء» معنایش این است که تعبد به بقای خمر می کند در رابطه ای با خودش. اما در استصحاب خمریت دیگر ما اسکار را نمی توانیم ثابت کنیم «لا- تنقض الیقین بالشک» نمی گوید حالا که شما استصحاب خمریت را جاری کردید «فهذا المایع الان مسکر» لا تنقض این معنا را دلالت ندارد، مسکریت لازمه خمر واقعی است، آن هم نه لازم شرعی خمر واقعی باشد، لازم غیر شرعی است، و ملزومش هم خمر واقعی است. پس شما چطور می توانید با استصحاب خمریت، مسکریت را و یا اثر شرعی به وساطت مسکریت را ثابت کنید؟ اثری که شرعا روی مسکریت بار شده باشد، شما به استصحاب خمر نمی توانید این اثر شرعی را ثابت کنید.

پس ملاک هم روشن است، لوازم غیر شرعیه ای که موضوعش واقع مستصحاب است به استصحاب ثابت نمی شود، آثار شرعیه ای که به توسط چنین لوازمی هم بر مستصحاب بار می شود، چون موضوعش ثابت نشده، معروض این آثار ثابت نشده، آن آثار شرعی هم ترتب پیدا نمی کند. اما اگر یک جایی فرض کردیم که یک چیزی در عین اینکه لازم عقلی هست و در عین اینکه لازم غیر شرعی است، ولی ملزومش مستصحاب واقعی تنها نیست، بلکه ملزومش ثبوت المستصحاب است، سواء كان واقعا ثابت شده باشد، یا ظاهرا ثابت شده باشد، که ترتب این لازم محدود به واقع مستصحاب نیست، مستصحاب باشد حالا یا واقعا باشد، یا تعبدا باشد، این لازم برایش ترتب پیدا می کند.

تحقق ملزوم در صورت ثبوت بقای مستصحاب با استصحاب

آیا در اینجا هم ما می گوئیم: این لازم به استصحاب بار نمی شود؟ یا اگر خود این لازم، معروض یک اثر شرعی بود، می گوئیم: آن اثر شرعی بتوسط چنین لازم بار نمی شود؟ اینجا چرا بار نشود؟ برای اینکه استصحاب، تحقق مستصحاب را ولو ظاهرا اثبات می کند. و ما فرض کردیم که این لازم بتعبیر من لازم اعم است، این لازم واقع مستصحاب که نیست، لازم واقع یا ظاهر، هر دو است. وقتی که استصحاب بقای مستصحاب را ظاهرا ثابت کرد، حقیقتا ملزوم این لازم تحقق پیدا می کند، واقعا ملزوم این لازم تحقق پیدا می کند. برای اینکه ملزومش اعم از واقع و ظاهر بوده، ملزومش

اختصاص به واقع نداشته است. حالا اگر ملزوم اعم از ظاهر و واقع شد، اینجا ظاهر که تحقق پیدا کرده، پس صدق می کند که حقیقتا ملزوم این لازم عقلی تحقق دارد.

مثالی که ایشان می زنند همان مثالی است که ما مکرر اشاره می کردیم، می فرماید: شما اگر استصحاب وجوب نماز جمعه (نماز جمعه اش را ایشان نفرموده) را جاری کردید، به استصحاب، این وجوب ظاهرا ثابت می شود، لازم عقلی آن عبارت از وجوب موافقت است، حرمت مخالفت است، استحقاق عقوبت بر مخالفت است، اینها همه احکام عقلیه هستند. وجوب موافقت حکم شرعی، این حکم عقلی. حرمت مخالفت با حکم شرعی، حکم عقلی. استحقاق عقوبت علی مخالفت حکم شرعی، این هم حکم عقلی است. لکن موضوع این حکم عقلی آیا تنها وجوب واقعی است؟ یا اگر برطبق یک دلیلی شارع ظاهرا حکم به وجوب صلوات جمعه کرد، به مقتضای «لا تنقض الیقین بالشک» آیا این احکام عقلیه بر این وجوب ترتب پیدا نمی کند؟ حالا که شما استصحابا وجوب نماز جمعه را ثابت کردید، دیگر بر شما موافقت لازم نیست؟ یا اینکه واضح است که موافقت کردن بر شما لازم است؟ و سرش این است که این احکام عقلیه موضوع و ملزومش تنها احکام واقعیه نیستند. تنها وجوب واقعی ملزوم این احکام نیست، بلکه هم وجوب واقعی وجوب موافقت دارد در آنجایی که معلوم باشد، و هم وجوب ثابت به استصحاب وجوب موافقت دارد.

ثبوت برخی آثار غیر شرعی با استصحاب

لذا هیچ تردیدی نیست که شمایی که وجوب نماز جمعه را استصحاب می کنید، این احکام عقلیه بر او ترتب پیدا می کند. و اگر فرضا این احکام عقلیه ای که گفتیم مترتب می شود، اگر موضوع برای یک حکم شرعی قرار گرفته باشد که حکم شرعی لازم باشد، طبعاً آن احکام شرعیه هم ترتب پیدا می کند. برای اینکه موضوع برای هر دو وجود پیدا کرده، هم موضوع برای لوازم عقلیه درست شده، و هم خود لوازم عقلیه که موضوع برای آثار شرعیه هستند، تحقق پیدا کرده اند. در نتیجه این مسأله کلیت ندارد که ما بگوییم در استصحاب اصلا صحبت از لوازم غیر شرعی نشود! نه، لوازم غیر شرعی که ملزوماتش خصوص احکام واقعیه باشد، یا موضوعات واقعیه فرق نمی کند. اما آنهایی که موضوعش اعم است، روی قاعده آنها ثابت می شوند و آثار شرعیه مترتبه بر آنها هم

ترتیب پیدا می کند.

تسامح در اثبات لوازم غیر شرعی با استصحاب از نظر حضرت امام (ره)

این مطلب به این صورتی که ملاحظه می فرمایید و مرحوم آخوند هم در کفایه ذکر فرموده اند بنظر یک مطلب روشن و قابل قبولی می آید. لکن سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (مد ظله العالی) می فرمایند: در این حرف مسامحه است، این حرف مبنی بر تسامح است، چرا؟ می فرمایند: برای خاطر این معنا که اصلاً غیر از احکام واقعیه هیچ حکمی وجود موافقت ندارد، حرمت مخالفت ندارد، استحقاق عقوبت بر مخالفت ندارد. این احکام ظاهریه اینها احکام طریقیه هستند، و این احکام طریقیه اصالت ندارند، بلکه اینها برای تحفظ بر واقع و برای رسیدن به واقع جعل شده اند، و الا خودشان من حیث هو هیچ گونه موضوع برای وجود موافقت و حرمت مخالفت نیستند.

اگر یک روایتی (در توضیح کلام ایشان عرض می کنیم) گفت: «صلاه الجمعه واجب» و این روایت پشتوانه صدق العادل دارد، صدق العادل می گوید: این روایت معتبر است و باید عملاً قول عادل را تصدیق کنید، عادل هم می گوید: «صلاه الجمعه واجب»، اینجا سؤالی مطرح می شود، اگر کسی مخالفت کرد با اینکه خبر زراره عادل بر وجود نماز جمعه قائم شده بود و صدق العادل هم حجیت این خبر زراره را دلالت می کرد و تأمین می کرد، معذک این آدم نماز جمعه نخواند «ثم انکشف» ولو فی الاخره «ثم انکشف» که نماز جمعه بحسب واقع وجود نداشته، آیا در اینجا استحقاق عقوبتی مطرح است؟ - البته مسأله تجزی را کنار بگذارید، مسأله تجزی آن یک حساب دیگری دارد، روی نفس این عنوان که نماز جمعه به حسب حکم ظاهری کان واجباً، و شما مثلاً مرحوم آخوند می فرمایند: استحقاق عقوبت بر مخالفت، موضوعش اعم از حکم ظاهری و واقعی است.

اینجا که بحسب ظاهر نماز جمعه واجب بوده، و روایت زراره که مقامش از استصحاب هم بالاتر است، به عنوان یک اماره حجیت پیدا کرده و صدق العادل هم تأیید کرده است او را، - اگر اینجا شما بخواهید بگویید: استحقاق عقوبت بر مخالفت هست، معنایش این است که اینجا شما عصیانی را تصویر کنید غیر از تجزی، یک معصیت حقیقیه مطرح کنید بنام مخالفت حکم ظاهری و بگویید: همانطور که «مخالفت حکم واقعی معصیه یوجب استحقاق العقوبه»، مخالفت حکم ظاهری هم «معصیه یوجب استحقاق العقوبه».

آیا در اینجا شما ملتزم به این معنا می شوید؟ و تازه یک سؤالی دیگری در اینجا مطرح است! اگر شما در اینجا شما استحقاق عقوبت را قائل بشوید، آیا با صدق العادل مخالفت شده است یا با وجوب نماز جمعه مفاد خبر زراره مخالفت شده است؟ ظاهر این است که هیچ کدام را نمی شود ملتزم شد. اگر روایت زراره گفت: نماز جمعه واجب است و شما هم نخواندید و روز قیامت هم معلوم شد که نماز جمعه واجب نبوده، غیر از مسأله تجزی مسأله عصیان در اینجا مطرح نیست، به شما نمی گویند: تو عصیان کردی و به علت عصیان استحقاق عقوبت پیدا کردی! از اینجا ما می فهمیم که مسأله عصیان و استحقاق عقوبت در رابطه با واقع است، در رابطه با حکم واقعی است، و در آن طرف قصه اگر در همین مثال معلوم بشود که نماز جمعه واجب بوده، به علت این که این وجوب تنجز پیدا کرده و با خبر زراره گریبان شما را گرفته و وجوب واقعی منجز بر شما شده، اینجا اگر مخالفت تحقق پیدا کرد، عصیان واقعی تحقق پیدا کرده، و این عصیان واقعی موجب استحقاق عقوبت است.

حکم طریقی راهی برای تحفظ بر واقع

در باب استصحاب هم تقریباً مسأله همینطور است. شما یک «لا- تنقض الیقین بالشک» بیشتر ندارید، این «لا- تنقض الیقین بالشک» مثل «لا تشرّب الخمر» نیست.

«لا- تشرّب الخمر» یک حکم واقعی و اصلی است. شما اگر «لا- تشرّب الخمر» را خدای ناکرده مخالفت کردید، به عنوان مخالفت با «لا تشرّب الخمر» استحقاق عقوبت دارید، اما «لا تنقض الیقین بالشک»، حکم طریقی است، و حکم طریقی معنایش این است که خودش مخالفت و موافقت ندارد، این برای تحفظ بر واقع جعل شده، و بمنظور رسیدن به واقع جعل شده است. منتها اگر شما را به واقع رساند، همان واقع گریبان شما را می گیرد، و اگر شما را به واقع نرساند، هیچ مسأله ای وجود ندارد.

شما اگر وجوب نماز جمعه را استصحاب کردید، این استصحاب پشتوانه اش «لا- تنقض الیقین بالشک» است. اگر مخالفت کردید و نماز جمعه را نخواندید و روز قیامت هم معلوم شد که نماز جمعه وجوب ندارد، آیا آنجا گریبان شما را می گیرند؟ می گویند: شما «لا تنقض الیقین بالشک» را چرا مخالفت کردی؟ تو با وجوب استصحابی چرا مخالفت کردی؟ اگر ما بگوییم: استحقاق عقوبت بر مخالفت موضوعش اعم از حکم

ظاهری و واقعی هست، معنایش این است که در روز قیامت هر دو مطرح بشود.

همانطوری که در مقابل مخالفت یک وجوب واقعی سؤال می شود و استحقاق عقوبت مطرح می شود، آیا در وجوب استصحابی هم مسأله اینطور است؟ در وجوب ظاهری هم مسأله اینطور است؟ در «لا- تنقض الیقین بالشک» هم مسأله اینطور است؟ لذا ایشان می فرماید: این بیان مرحوم آخوند - که اختصاص به ایشان هم ندارد، بلکه مشهور بین اعلام است، - مبنی بر تسامح است.

اما اگر در ذهن کسی این معنا بیاید، پس حالا که استصحاب وجوب نماز جمعه را جاری کردیم، شما که می گوئید: این حرفها مربوط به «لا تنقض الیقین بالشک» است پس ما چه کنیم؟ می گوئیم: معنای این استصحاب این است، کما اینکه معنای خبر واحد هم همین است. وقتی روایت زراره وجوب را دلالت می کند، آن هم معنایش همین است، معنایش این است که اگر نماز جمعه بحسب واقع واجب باشد تو دیگر عذری در مخالفت نداری، آن واقع بر تو تنجز پیدا کرد، آن واقع گریبان تو را گرفت. اگر خبر واحد حجّت نباشد، واقع به علت مجهولیت نمی تواند تنجز پیدا کند. اگر استصحاب حجّت شرعی نداشته باشد، وجوب واقعی نماز جمعه «لاجل کونه مجهولا» نمی تواند گریبان شما را بگیرد. اما وقتی که خبر واحدی که شرعا حجّت است، قائم بر وجوب نماز جمعه شد، اگر نماز جمعه به حسب واقع واجب باشد «یتنجز علیک»، اینجا دیگر شما مأمن عقلی ندارید، اینجا قاعده دفع ضرر محتمل پیش می آید، می گوید: اگر نماز جمعه نخواندی و نخواندن آن عقاب داشته باشد، این عقاب گریبان تو را می گیرد. این است که اُتباع خبر واحد را تحمیل می کند، این است که متابعت استصحاب را بر شما تحمیل می کند، نه اینکه در خبر واحد یک حکمی وجود دارد. آیا در آن خبر واحدی که مطابق با واقع است، دوتا حکم وجود دارد؟

اگر شما استصحاب وجوب کردید، نماز جمعه هم بحسب واقع واجب بود، اینجا دوتا حکم روی نماز جمعه است: یک حکم وجوب واقعی، و یک حکم وجوب ظاهری، دوتا حکم روی نماز جمعه است. کسی نمی شود این حرفها را ملتزم بشود. مسأله این است که اگر به حسب واقع وجوبی باشد گریبان گیر است، و اگر وجوبی نباشد هیچ مسأله ای تحقق ندارد، نه عقوبتی نه استحقاق عقوبتی، فقط همان مسأله تجزی که نظیرش را در باب قطع ملا-حظه فرمودید، آن معنا مطرح است، و الا- بعنوان عصیان و معصیت

چیزی مطرح نخواهد بود.

(سؤال... و پاسخ استاد): نه آن که مانعی ندارد. لذا خود این هم یک مشکله ای است که در مواردی که حکمی بواسطه استصحاب یا به واسطه خبر واحد معتبر ثابت می شود، اگر انسان دقیقا بخواهد مسأله را ملاحظه کند، باید قصد قربت تقدیری کند. جاهایی که اصل عبادیتش روشن است جای بحث نیست، اما جایی که عبادیتش هم مشکوک است، باید قصد بکند تقرب به این را لو کان مقربا. مثل موارد احتمالی که در رسائل هم دیدید.

در موارد احتمال انسان شک دارد در اینکه الان نماز ظهر و عصرش را خوانده یا نخوانده؟ البته باید بلند بشود و بخواند، و در عین حال نمی تواند قصد قربت جدی بکند، برای اینکه احتمال می دهد نماز ظهرش را خوانده باشد، اینجا قصد قربت علی تقدیر است، در موارد امارات و اصول هم واقعیت مسأله چنین است. مگر آنجایی که اصل مقربیتش معلوم باشد و امر دایر بین استحباب و وجوب باشد، که آنجا بلا اشکال قصد قربت به تمام معنا متمشی می شود.

(سؤال... و پاسخ استاد): نه اینجا «ما کنا مغذین» جایش نیست. خود شارع دارد خبر واحد و استصحاب را حجت قرار می دهد. در حقیقت این رسول است، و از مصادیق رسول است، دیگر ما کنا مغذین شاملش نمی شود.

(سؤال... و پاسخ استاد): اگر بخواهید دقیق تر مسأله را بررسی کنید، اصلا «لا تنقض الیقین بالشک» حکمی را ثابت نمی کند، فقط به شما می گوید: عملا- آن کاری را که در صورت یقین می کردی، حالا آن یقین را نقض نکن، و الا بر حکمی هم به هیچ وجه، دلالت ندارد، اگر هم داشته باشد حکم ظاهری است، و الا- اینطور نیست که «لا- تنقض الیقین بالشک» بخواهد اینجوری بگوید: این آدمی که شک در وجوب دارد، من یک وجوبی علی کلا- التقدیرین بر این جعل می کنم، می خواهد وجوب داشته باشد یا نداشته باشد، مسأله اینطور نیست. فقط بعنوان همان حکم طریقی است به کیفیتی که بیان شد.

(سؤال... و پاسخ استاد): امارات هم همینطور است، آنجا هم خبر واحدی است که حکایت از وجوب نماز جمعه می کند، پشتوانه اش هم یک صدق العادل طریقی است، بیشتر از این نداریم.

(سؤال... و پاسخ استاد): یعنی الان بر شما لازم است متابعت، اما به چه عنوان؟ نه بما اینکه الان حکم ظاهری در کار است، بما اینکه اگر حکم واقعی گریبان گیر شما باشد،

به این عنوان لزوم متابعت دارد. اگر خبر واحد نبود، «ما کنا معذبین» جلوی قضیه را می گرفت، اما با وجود خبر واحد و صدق العادل دیگر نه. این تکلیف واقعی اینطور نیست که اگر ثابت باشد گریبان شما را نگیرد، گریبان شما را می گیرد. لذا لازم است رعایت کنید مبدا گرفتار مخالفت واقع و معصیت موجب استحقاق العقوبه بشوید.

یک تنبیه کوچکی هم است در ظرف چند دقیقه عرض بکنیم بعد می رویم سراغ آن مسأله مجهوله التاريخ که بحث بسیار مفصلی است.

توجه به بقای مستصحب در زمان لاحق در استصحاب

این تنبیه دیگر به اصل مثبت مربوط نیست، خودش یکی از تنبیهات مستقله در باب استصحاب است، در حقیقت بحث اصل مثبت دیگر بطور کلی تمام شد. حالا این یک بحث مستقلی است و آن این است که آیا این مستصحب ما - حالا روی همان تعبیر ما ذکر می کنیم ولو اینکه با آن کیفیت ما نپذیرفتیم - که گفتیم: یا باید خودش اثر شرعی باشد، یا موضوع برای اثر شرعی، آیا حدوثا و بقائا باید این دو جهت درش وجود داشته باشد؟ یعنی اگر موضوع برای اثر شرعی است، هم در زمان سابق هم در زمان لاحق. و اگر خودش اثر شرعی است، هم در زمان لاحق هم در زمان سابق؟ یا اینکه نه ما به سابقش دیگر چه کار داریم؟ در استصحاب، مسأله بقا مطرح است. الان که شارع می خواهد حکم به بقا بکند، این حال مطرح است، در این حال باید یا خودش اثر شرعی باشد یا موضوع برای اثر شرعی، ولو اینکه در زمان گذشته این خصوصیت در آن وجود نداشته است. از نظر حکم مسأله که مسأله همین است، استصحاب چه کار دارد به اینکه در زمان سابق هم این موضوع برای اثر شرعی باشد! در زمان سابق هم خودش حکم شرعی باشد! استصحاب ناظر به بقا است. الان شارع می خواهد دخالت کند و تصرف کند. الان یا باید حکم شرعی باشد یا موضوع برای حکم شرعی. می خواهد در زمان سابق این خصوصیت را داشته باشد یا نداشته باشد.

جایی که در زمان سابق هم باشد، که مثالهای خیلی روشن است همین مثالهای معمولی است که مرتب ذکر می کردیم. اما آنجایی که در زمان سابق خودش اثر شرعی نبوده و الان خودش اثر شرعی است، مثل استصحاب عدم تکلیف. شما وقتی استصحاب عدم تکلیف را جاری می کنید، این مستصحب شما عدم تکلیف در ازل

است، عدم تکلیف در ازل که به شارع مربوط نیست، عدم تکلیف در ازل که حکم شرعی نیست. ولی همین عدم تکلیف در ازل را وقتی که به استصحاب ادامه می دهید و در زمان شرع مطرح می کنید، عدم تکلیف در زمان شارع مرتبط به شارع می شود و در حقیقت می شود اثر شرعی. اینجا مستصحب شما در زمان سابق اثر شرعی نبود، اما در زمان لاحق که شما الان شک می کنید و به استصحاب این عدم تکلیف را ثابت می کنید، الان خودش اثر شرعی است، با توجه به آن حرفی که دیروز زدیم که همانطوری که استصحاب در وجود احکام جریان پیدا می کند، در عدم تکلیف هم جریان پیدا می کند.

و اما مثال موضوعی که مثالش خیلی روشن است. پدر زید مرده زید خودش یک سال قبل از فوت پدرش حیات داشت، ما الان شک می کنیم که زید در حال فوت پدرش مرده بوده قبلاً یا در حال موت پدرش حیات داشت؟ شما استصحاب حیات را در او جاری می کنید، این استصحاب حیات اثرش این است که زید در حال فوت پدر حیات داشته، و اگر در حال فوت پدر حیات داشت، وارث پدر است، اموال پدر به او انتقال پیدا کرده است. اینجا این مسئله وارث بودن (وارث فعلی) و انتقال اموال پدر، مربوط به حیات زید در زمان لاحق است، و الا در زمان سابق که پدرش زنده بود این هم زنده بود، این حیات اثری نداشت. از نظر انتقال مال پدر به او هیچ گونه اثری برایش ترتب پیدا نمی کرد. اما اگر در زمان فوت پدر حیات داشته باشد، این حیات در زمان فوت، اثرش این است که مال پدر به او انتقال پیدا می کند. شما استصحاب حیات زید را تا زمان فوت پدر جاری می کنید و اثر انتقال اموال پدر را به او بر این استصحاب مترتب می کنید.

پس در باب استصحاب لازم نیست که اثر هم در حدوث باشد و هم در بقا، بلکه همان بقا کفایت می کند، تا تنبیه بعد ان شاء الله.

پرسش:

- ۱ - کلام مرحوم آخوند(ره) در عدم ترتب آثار غیر شرعی را بیان کنید.
- ۲ - آیا با استصحاب؛ تحقق ملزوم در صورت ثبوت بقای مستصحب لازم است؟
- ۳ - چگونه برخی آثار غیر شرعی با استصحاب ثابت می شوند.
- ۴ - تسامح در اثبات لوازم غیر شرعی با استصحاب را از نظر حضرت امام(ره) ذکر کنید.
- ۵ - آیا در استصحاب توجه به بقای مستصحب در زمان لاحق لازم است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عرض کردیم: اگر ما شك بکنیم که یک حکمی یا موضوع ذی حکمی، اصلاً تحقق پیدا کرد یا تحقق پیدا نکرد؟ اینجا بلا اشکال استصحاب عدم، جریان پیدا می کند. برای اینکه شك در اصل تحقق و در اصل وجود است و شك در وجود مسبوق به عدم است و استصحاب عدم، اصل وجود را منتفی می کند. همانطوری که این معنا مسلم است.

بحث در این است که اگر ما یک حادث مقطوع الحدوث داشته باشیم که اصل حدوث و وجودش برای ما معلوم است، و لذا در رابطه با اصل وجودش نمی توانیم استصحابی جاری کنیم، لکن شك ما در تقدّم و تأخر این حادث است، عنوان تقدّم و تأخرش مشکوک است.

تقدّم و تأخر در رابطه با اجزای زمان در حادث واحد یا حادثین

از اینجا مسأله دو فرض پیدا می کند و دو شق می شود: یک شق این است که ما تقدّم

و تأخر را تنها در رابطه با اجزای زمان ملاحظه می کنیم، و به عبارت دیگر ما یک حادث بیشتر نداریم، یک حادث معلوم التحقق بیشتر نداریم، لکن شک ما در تقدّم و تأخرش، در رابطه با اجزای زمان است. نمی دانیم این حادثی که تحقق پیدا کرد، آیا روز پنجشنبه تحقق پیدا کرده یا روز جمعه تحقق پیدا کرد؟ پس ما یک حادث بیشتر نداریم و تقدّم و تأخرش تنها در رابطه با زمان است، در رابطه با یوم الخمیس و یوم الجمعة است. اما یک وقت این است که نه ما این تقدّم و تأخر مشکوک را در رابطه با اجزای زمان ملاحظه نمی کنیم، بلکه در رابطه با یک حادث دیگری که آن هم معلوم التحقق است و ما زمان تحققش را فرضاً نمی دانیم، این دو حادث را باهم ملاحظه می کنیم، یعنی دو تا حادث داریم، «مقطوعی التحقق و مقطوعی الحدوث» لکن در رابطه با تقدّم و تأخرشان مشکوک است، نمی دانیم حادث اول قبل از حادث دوم تحقق پیدا کرد یا حادث اول بعد از حادث دوم تحقق پیدا کرد؟ حادث دوم تحقق پیدا کرد؟ حادث اول قبل از حادث اول تحقق پیدا کرد یا بعد از حادث اول تحقق پیدا کرد؟ که مسأله تقدّم و تأخر را در رابطه با خود حادثین ملاحظه می کنیم. و الا چه بسا از نظر زمان یکی از این دو حادث وضعش مشخص است.

آنجایی که از نظر زمان معلوم التاريخ باشد، وضع آن حادث معلوم التاريخ مشخص است، ولی همان حادث معلوم التاريخ هم از نظر تقدّم و تأخر نسبت به حادث دیگر با اینکه زمان خودش معلوم است، لکن تقدّم و تأخرش مشکوک است. پس در حقیقت ما دو تا مسأله داریم: یک مسأله آنجایی که یک حادث است و تقدّم و تأخرش تنها در رابطه با زمان ملاحظه می شود، اینجا دیگر مسأله علم به تاریخ نمی تواند تصویر بشود.

اما در مسأله دوم ما احد الحادثین را نسبت به دیگری ملاحظه می کنیم، و تقدّم و تأخر را با او می سنجیم. در این رابطه اگر احد الحادثین، معلوم التاريخ هم باشند، مانعی ندارد.

برای اینکه معلومیت تاریخ، زمان را مشخص می کند، اما تقدّم و تأخر را به هیچ وجه نمی تواند مشخص کند.

جریان استصحاب با فرض حادث واحد مسلم

بحث امروز ما ان شاء الله در همین فرض اول است. فرض اول این است که یک حادثی داریم اصل حدوثش مسلم است، اصل تحققش یقینی است، لکن از نظر زمان تقدّم و تأخر زمانیش برای ما مشکوک است. آیا اینجا اولاً استصحاب جریان پیدا می کند

یا نه؟ و ثانیاً چه استصحابی جریان پیدا می کند؟ و ثالثاً اثری که بر این استصحاب ترتب پیدا می کند عبارت از چیست؟ فرض کنید موتی تحقق پیدا کرده نمی دانیم این موت روز پنجشنبه تحقق پیدا کرد یا روز جمعه تحقق پیدا کرد؟ لکن قطعاً در روز جمعه موتی بوده است. حالا یا از باب اینکه در همان روز حادث شده! یا از باب اینکه نه روز پنجشنبه حادث شده و ادامه پیدا کرده است. پس موتی واقع شده مردد بین این است که آیا روز پنجشنبه تحقق پیدا کرد یا روز جمعه تحقق پیدا کرد؟

اینجا اولین ادعا این است که شما با اینکه عالم به تحقق موت هستید، ولی چون زمان موت مشخص نیست، می توانید استصحاب جاری کنید، چه استصحابی؟ استصحاب عدم تحقق موت در روز پنجشنبه، نه اینکه به این عنوان سابقه داشته باشد، کسی توی ذهنش نیاید که این حالت سابقه ندارد. نه ما عدم الموت را استصحاب می کنیم، عدم الموت مستصحب ما است، به استصحاب، این عدم الموت را استمرار می دهیم و ادامه می دهیم تا روز پنجشنبه، می گوئیم: روز پنجشنبه هم عدم الموت بوده، عدم الموت تا پنجشنبه که پنجشنبه هم داخل است این ادامه پیدا کرده است.

آیا کسی می تواند این اشکال را مطرح کند که چون شما اجمالاً عالم به تحقق موت هستید و یقین به تحقق موت دارید، این یقین بطور کلی مانع از جریان استصحاب عدم الموت است؟ تا پای یقین به موت آمد دیگر جلو استصحاب عدم الموت گرفته می شود؟ جواب این است که نه، ما نسبت به روز پنجشنبه قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه داریم، این عدم الموت قبلاً تحقق داشته، شک داریم که این عدم الموت آیا روز پنجشنبه هم ادامه پیدا کرد، آیا استمرار پیدا کرد؟ اینجا از نظر استصحاب چه اشکالی در کار است؟ آیا مانعی از جریان استصحاب در کار است؟ آیا «لا تنقض الیقین بالشک» در اینجا کمبودی دارد تا جریان پیدا کند؟ آیا قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه ما در این رابطه نداریم؟ ظاهر این است که چرا، نسبت به روز پنجشنبه حالت تردید است، نسبت به روز جمعه اصل الموت یقینی است. لذا روز جمعه از حریم استصحاب خارج است، اما روز پنجشنبه استصحاب عدم موت به قوت خودش باقی است.

عناوین مختلف و جریان استصحاب در آنها

اینجا ما سه تا عنوان داریم و در یکی از این سه عنوان هم دوتا احتمال جریان دارد،

در نتیجه کأن چهار چیز ما در اینجا داریم که باید اینها را ملاحظه کنیم: یکی همین عنوان مستصحب شما، عدم الموتی را که به استصحاب تا روز پنجشنبه ثابت شده، نتیجه استصحاب عدم الموت در روز پنجشنبه، این عنوانی است که مستصحب شما است. اگر یک اثر شرعی بر این ترتب پیدا کرده باشد، اثر شرعی عدم انتقال اموال مورث در روز پنجشنبه، عدم وجوب اعتداد علی زوجته در روز پنجشنبه، و سایر احکامی که مترتب بر عدم الموت است، این احکام ترتب پیدا می کند. عدم الموت در پنجشنبه که به استصحاب ثابت شد، آثاری که روی نفس همین عنوان و روی خود این عنوان بار شده، آن آثار بار می شود.

اما عنوان دیگری داریم اینجا که اگر فرض کنیم آن عنوان منشأ اثر باشد، و آن عنوان در دلیل شرعی موضوع اثر قرار گرفته باشد، ببینیم آیا آن عنوان با این استصحاب عدمی ما ثابت می شود تا آثار شرعی مترتب بر این عنوان بار بشود، یا نه؟ آن عنوان کدام است؟ «تأخر موت زید عن يوم الخميس» عنوان تأخر، متأخر بودن موت زید از روز پنجشنبه، اگر ما فرض کردیم در لسان دلیل شرعی این تأخر موضوع اثر باشد، این تأخر حکم شرعی فرضاً بر آن بار شده باشد، آیا با این استصحاب عدم تحقق موت در روز پنجشنبه ما می توانیم عنوان تأخر از روز پنجشنبه را ثابت کنیم؟ یا اینکه اینجا اصلش اصل مثبت است؟ اینجا لازم عقلی مطرح است و اینجا اثر شرعی در لازم عقلی مترتب شده است؟ برای اینکه لازمه عدم تحقق موت در روز پنجشنبه، تأخر موت از روز پنجشنبه است.

تأخر لازمه عقلی است و مستصحب شما نیست، مستصحب شما عبارت از عدم تحقق موت است.

اصالت تأخر حادث و بنای آن بر تسامح

اینکه شما در اصطلاح بعضی از اصولیین ملاحظه می فرمایید که ما یک اصلی بنام اصالت تأخر حادث داریم. اصالت تأخر حادث اشاره به همین مسأله ای دارد که ما در آن وارد هستیم، این یک اصطلاح مبنی بر تسامح است. برای اینکه اصالت تأخر حادث که مقصود از کلمه اصلش استصحاب است، تأخر حادث به عنوان تأخر این حالت، سابقه ندارد. کی موت متأخر از روز پنجشنبه بوده که شما استصحاب تأخر را بخواهید جاری کنید؟ تأخر نمی تواند معجری استصحاب قرار بگیرد، تأخر حالت سابقه متیقنه ندارد. آن

چه که حالت سابقه متیقنه دارد، عدم الموت است، و استصحاب عدم الموت همین مقدار دلالت دارد که در روز پنجشنبه موت نبوده است، اما این که موت تأخر از پنجشنبه داشته و اتصاف به تأخر از پنجشنبه داشته، این یک لازم عقلی است و اگر اثر شرعی روی نفس عنوان تأخر موت بار شده باشد، شما به استصحاب عدم تحقق موت در روز پنجشنبه نمی توانید آن اثر شرعی مترتب بر تأخر موت را از روز پنجشنبه ثابت کنید؟ مگر اینکه به قول مرحوم آخوند کسی مسأله خفای واسطه را در اینجا مطرح کند.

معنای خفای واسطه به آن نحوی که ما عرض کردیم، ظاهراً اینجا نمی تواند تحقق پیدا کند. لکن حالا کاری به این جهت نداریم. عمده اساس مسأله است که استصحاب عدم تحقق موت که نتیجه اش عدم تحقق موت در روز پنجشنبه است، نمی تواند تأخر موت را از روز پنجشنبه ثابت کند، و در نتیجه آثار تأخر بار بشود، این دو تا عنوان شد:

یکی عدم تحقق در روز پنجشنبه، یکی تأخر از روز پنجشنبه.

عنوان سومی که در اینجا مطرح است، عنوان حدوث در روز جمعه است، «حدوث الموت فی یوم الجمعة». اولاً- این حدوث یعنی چه؟ «ما معنی حدوث الموت فی یوم الجمعة»؟ مرحوم آخوند در معنای حدوث، دو تا احتمال می دهند: یک احتمال این که حدوث یک معنای بسیط مقیدی را دارا باشد، یک معنا، معنای بسیط منتها مقیدا و او عبارت از این است، «الوجود المقید بكونه مسبقاً بالعدم» یک وقت حدوث را ما اینطوری معنا می کنیم. وقتی می گوئیم: فلان شیء حادث شد، یعنی «وجد بعد ما لم یکن، وجد بالوجود المقید بكونه مسبقاً بالعدم». یک وقت حدوث را اینجوری معنا می کنیم که معنای بسیط مقیدی خواهد بود.

اما یک وقت این است که حدوث را معنای مرکب می کنیم، یعنی دارای دو جزء است بدون اینکه مسأله تقید مطرح باشد، و یا مسأله وساطت مطرح باشد، نه، حدوث یک امر مرکبی است «و له جزئان» بودن موت در روز جمعه، جزء دوم نبودن موت در روز پنجشنبه، که این دو تا را وقتی که ما ترکیب می کنیم، نبودن در روز پنجشنبه به ضمیمه بودن در روز جمعه، این معنای حدوث باشد. البته این احتمالی است، ظاهر این است که معنای حدوث همان معنای بسیط تقیدی است، نه معنای ترکیبی بدون اینکه تقیدی مطرح باشد، بلکه صرف انضمام اجزاء و ترکب دو تا جزء مطرح باشد. لکن از باب اینکه احتمالین هر دو ذکر بشود، روی هر دو احتمال این مسأله تمام می شود. پس حالا که

معنای حدوث روشن شد، اگر معنای اول گرفتیم که معنای بسیط مقید است، و ما فرض کردیم که اثر شرعی در لسان دلیل شرعی، ترتب بر حدوث پیدا کرده، یعنی آن چه که حکم بر او بار شده، عبارت است از «حدوث الموت يوم الجمعة» این موضوع است، این حکم شرعی برایش مترتب است، و شما حدوث را هم عبارت از یک معنای بسیط مقیدی می گیرید.

آیا اینجا این سؤال مطرح می شود که استصحاب شما که نتیجه اش عدم تحقق موت در روز پنجشنبه بوده، می تواند حدوث در روز جمعه را اثبات کند، تا آثار شرعی مترتب بر حدوث بر استصحاب شما ترتب پیدا کند، یعنی شما استصحاب کنید عدم تحقق موت را در روز پنجشنبه و از این استصحاب حدوث موت را در روز جمعه استفاده کنید، و با اثبات حدوث آثار شرعی مترتب بر حدوث را بار کنید؟ یا اینکه این هم مثل عنوان تأخر عنوان اصل مثبت پیدا خواهد کرد؟ برای خاطر اینکه لازمه عقلی عدم تحقق موت در روز پنجشنبه که به استصحاب شما ثابت شده، عبارت از حدوث است، لازمه عقلیش عبارت از این عنوان بسیط مقید است، یعنی لازمه عقلی نبودن موت در پنجشنبه، این است که موت در جمعه وجود پیدا کرد «بالوجود المقید بكونه مسبقاً بالعدم» و استصحاب نمی تواند این معنا را ثابت کند، استصحاب عدم تقدم نمی تواند حدوث را ثابت کند، و اگر اثر شرعی مترتب بر حدوث شد، بر این استصحاب شما اثر شرعی حدوث ترتب پیدا نخواهد کرد.

بله اگر حدوث را به معنای دوم بگیرید، که این برخلاف ظاهر معنای حدوث است، و آن این است که حدوث را یک امر مرکبی بدانید بدون اینکه تقیدی و ارتباطی در کار باشد، بگویید: حدوث عبارت از این است، نبودن روز پنجشنبه و بودن روز جمعه، همین مقدار. می گوئیم: این موضوع مرکب را ما از راه وجدان و استصحاب ثابت می کنیم. برای اینکه بودن موت در روز جمعه، (بودن نه حادث شدن) برای شما مقطوع و معلوم بالوجدان است، پس این یک جزء مرکب.

جزء دیگر عدم تحقق در روز پنجشنبه است که این عدم تحقق در روز پنجشنبه را هم به استصحاب ثابت می کنید، از راه استصحاب جزء الموضوع ثابت می شود، «جزء الموضوع من طریق الاستصحاب و جزء الموضوع من طریق الوجدان» حدوث تحقق پیدا می کند، و اگر اثر شرعی مترتب بر حدوث باشد، روی این احتمال و این فرض آن

اثر شرعی بار می شود، چه مانعی دارد که ما جزئش را بواسطه استصحاب ثابت کنیم؟ و جزء دیگر را به وسیله وجدان ثابت کنیم؟ در نتیجه بر این استصحاب شما اثر حدوث ترتب پیدا می کند، بشرطی که ما معنای حدوث را یک معنای مرکبی بدانیم بدون اینکه تقیدی و ارتباطی بین اجزاء در مفهوم مرکب نقش داشته باشد و ارتباط داشته باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد): شما اگر می خواستید اشکال بکنید اینجور اشکال می کردید:

آیا این که شما در باب استصحاب می گفتید که باید اثر شرعی بر استصحابات موضوعیه ترتب پیدا کند، اگر جزء الموضوع را ما به استصحاب بخواهیم ثابت کنیم، این استصحابش جریان پیدا می کند یا نه؟ برای اینکه جزء الموضوع بما هو جزء الموضوع که موضوع برای اثر نیست، این جزء موضوع الاثر است. ما هم در جواب شما عرض کنیم که همین مقدار در باب استصحاب کافی است، لازم نیست که مستصحب شما تمام الموضوع للاثر باشد. اگر جزء الموضوع للاثر هم باشد، با آن قاعده کلیه ای که در استصحابات موضوعیه باید آثار شرعیه ملاحظه بشود، هیچ منافاتی ندارد. در حقیقت ما با استصحاب جزء موضوع، جزء دیگر را ثابت نمی کنیم. نه، موضوع ما دوتا جزء دارد اینجا، این دوتا جزء هم ربطی به هم ندارد، یکی را ما بالوجدان می دانیم، یکی را هم به استصحاب ثابت می کنیم.

کلام بعض الاعلام در جواز مرکب بودن موضوع

مثال خوبی در کلام بعض الاعلام است و آن این است که مثلا- یک برادر طلبه و اهل علم، عدالتش یک روزی در عالم طلبگی برای ما محرز بود، قطعا عادل بود پشت سرش نماز می خواندیم. سالها گذشت و این درس خواند و به مقامی رسید، تا به جایی که ما احراز کردیم که صار مجتهدا، اما الان که صار مجتهدا چون مدتی است با او معاشرت نداشتیم، نمی دانیم عدالت زمان طلبگی در او باقی هست یا نه؟ اگر آن عدالت هم باقی باشد، اجتهاد هم که حالا بدست آورده، پس نتیجتا «یحوز تقلیده» می شود تقلیدش را کرد.

اما اگر خدای نکرده عدالت را از دست داده باشد، این فقط فتاوایش برای خودش بدرد می خورد نه برای دیگران. شما در اینجا استصحاب عدالت را جاری کنید. در نتیجه الان بحکم استصحاب عدالتش را احراز کردید، اجتهادش را هم که مسلم می دانستید،

این دوتا روی هم رفته نقش در جواز تقلید دارد، یعنی «يجوز تقلید مجتهد العادل» اینجا تقلید مجتهد عادل جایز است، موضوع ما مرکب از اجتهاد و عدالت. اجتهادش را به وجدان ثابت کردیم، عدالتش را هم به کمک استصحاب ثابت کردیم، نتیجه اینکه این موضوع مرکب تحقق پیدا کرد و جواز التقلید الان ترتب پیدا می کند. این مثال حسنش این است که خیلی روشن است. در عین اینکه این موضوع مرکب است، اجزایش به هم ارتباطی ندارد، عدالت خودش یک داستان مستقلاً دارد، اجتهاد یک داستان مستقلاً دیگری دارد. منتها در جواز تقلید هر دوی اینها بصورت مرکب دخالت دارند، هم باید عادل باشد و هم باید مجتهد باشد. لذا چه مانعی دارد که شما اجتهاد را با وجدان ثابت کنید و عدالت را به کمک استصحاب؟ اگر ما از حدوث یک معنای مرکبی کردیم در ما نحن فیه، یک چنین معنای مرکبی می شود، یعنی دوتا چیز را پهلوی هم بگذاریم. نبودن موت در روز پنجشنبه، و بودن موت در روز جمعه. بودن موت در روز جمعه مقطوع بالوجدان است، نبودن موت در روز پنجشنبه محرز بالاستصحاب است، این دوتا را که کنار هم می گذاریم، حدوث تحقق پیدا می کند، نه به معنای اینکه حدوث یک معنای دیگری داشته باشد، یعنی موضوع آن اثری که ترتب بر حدوث پیدا کرده، موضوعش محقق می شود و در نتیجه آن اثر بار خواهد شد.

(سؤال... و پاسخ استاد): مگر ما عدم حدوثی را خواستیم بگوییم؟ اصلاً حدوث مجرای استصحاب نیست. عدم تحقق در روز پنجشنبه، محرز بالاستصحاب است یا نه؟ وجود در روز جمعه هم که محرز بالیقین است.

(سؤال... و پاسخ استاد): ما می خواهیم بگوییم: اگر یک اثری بر حدوث موت در روز جمعه بار شده باشد، و ما برای حدوث یک معنای ترکیبی درست کنیم، بر آن استصحاب عدم ما، این اثر ترتب پیدا می کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): شما از بحث خارج شدید، حدوث یعنی چه؟ ما داریم حدوث را معنا می کنیم. حدوث، یعنی پنجشنبه نبوده امروز بوده همین. روی این فرض داریم صحبت می کنیم. شما ممکن است اظهار کنید که معنای حدوث این نیست، این را ما هم عرض کردیم که عرف این جوری معنا نمی کند. لکن لو فرض که معنی الحدوث این باشد، نبودن روز پنجشنبه بانضمام بودن روز جمعه. بودن روز جمعه مقطوع و محرز بالوجدان است، نبودن روز پنجشنبه هم محرز بالاستصحاب است، «و لیس معنی

الحدوث غير ذلك» چیزی دیگری در معنای حدوث نقش ندارد.

اگر اثری بر حدوث بار شد، چرا ما این اثر را روی این مبنا و روی این احتمال مترتب نکنیم؟ لکن عرض کردیم این احتمال در معنای حدوث خلاف ظاهر است. نتیجه این می شود که بر استصحاب عدم تحقق موت تا روز پنجشنبه، اگر نفس این عدم در روز پنجشنبه منشأ اثر باشد، اثر برایش بار می شود. اما «عنوان تأخر الموت او عنوان حدوث الموت فی يوم الجمعة» به آن معنایی که از حدوث عرف می فهمد، اگر این دو تا عنوان موضوع اثر شرعی باشند، هیچ یک از این دو عنوان به این استصحاب عدمی ما ثابت نمی شود، و آثار مترتب بر این دو عنوان ترتب پیدا نمی کند. این در آنجایی است که ما یک حادث داشته باشیم و آن را در رابطه با اجزای زمان ملاحظه کنیم. اما در آنجایی که دو تا حادث داشته باشیم و تقدّم و تأخر را در رابطه باهم حساب بکنیم نه در رابطه با اجزای زمان، آن بحث بعدی است.

پرسش:

۱ - تقدّم و تأخر در رابطه با اجزای زمان در حادث واحد یا حادثین را توضیح دهید.

۲ - چگونه استصحاب با فرض حادث واحد مسلم جریان پیدا می کند؟

۳ - عناوین مختلف و جریان استصحاب در آنها را ذکر کنید.

۴ - اصالت تأخر حادث چیست و چرا بنای آن بر تسامح است؟

۵ - کلام بعضی الاعلام در جواز مرکب بودن موضوع را بیان کنید.

ص: ۳۰۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

صور مختلف دو حادث معلوم الحدوث

عرض کردیم اگر یک حادث معلوم الحدوث داشته باشیم و این حادث را در رابطه با اجزای زمان از نظر تقدّم و تأخّر ملاحظه کنیم، این استصحاب عدم تحقق حادث در زمان مجهول الحدوث جریان پیدا می کند، آثاری که بر این استصحاب بار می شد، همان اثر عدم تحقق در زمان مجهول التحقق است؛ اما اثر تأخّر از آن زمان، یا اثر حدوث در زمان دوم، بار نخواهد شد. برای اینکه عنوان تأخّر از روز پنجشنبه در آن مثالی که ذکر شد، یا حدوث در روز جمعه، لازم عقلی مستصحب هستند. و اگر اثر بر لازم عقلی مترتب باشد، استصحاب به عنوان اصل مثبت مطرح می شود. مگر آن احتمالی که در باب حدوث جریان پیدا کرد به تقریبی که ذکر شد.

این در آنجایی که ما یک حادث داشته باشیم، و در مقایسه با اجزای زمان آن را ملاحظه کنیم، حادث طرف حسابش تنها زمان باشد. اما اگر ما دو حادث معلوم الحدوث

و مسلّم التحقّق داشته باشیم، هر یک از اینها را در رابطه با دیگری می‌خواهیم ملاحظه کنیم. علت ملاحظه آن اثر شرعی است که به این کیفیت بار شده همانطوری که بعد عرض می‌کنیم ان شاء الله. دو حادث معلوم التحقّق و مسلّم الحدوث داریم و هر کدام را با دیگری ملاحظه می‌کنیم؛ دیگر کاری به اجزای زمان و قطعات زمان نداریم. اینجا اولین تقسیم این است که این دو تا حادث، یا هر دو مجهول التاریخ هستند، تاریخ حدوث هر دو مجهول است، فقط اصل تحقّق و حدوث آنها معلوم است و از نظر تاریخ، یعنی نسبت به زمان هر دو مجهول هستند.

یک وقت این است که یک حادث معلوم است و دیگری مجهول است که این هم دو تا فرض می‌شود، چون دو تا حادث داریم. یک وقت این حادث، معلوم است و دیگری مجهول، یک وقت این حادث مجهول است و دیگری معلوم. پس به حسب تقسیم اولی اینها سه صورت پیدا می‌کنند: در آنجایی که هر دو مجهولی التاریخ باشند، گرچه قبل از آنکه شروع در فروض این تقسیم کنیم، تقسیم دیگری هم مطرح می‌شود، و آن این است:

یک وقت اثر بر وجود خاصّ هر دو مترتب است، یک وقت اثر بر وجود خاص یکی مترتب است و یک وقت اثر بر عدم هر یک مترتب است و در هر یک از این فروض ما یکبار اثر را مترتب بر وجود می‌دانیم، و در یک فرض اثر را مترتب بر عدم می‌دانیم. یک وقت به نحو کان تامّه مطرح است، یک وقت به نحو کان ناقصه مطرح است. در آنجایی هم که اثر بر عدم مترتب است، عدم یک وقت به نحو لیس تامه مطرح است مثل «لیس زید» که دیگر لیس در اینجا نیاز به خبر ندارد، «لیس زید»، یعنی «زید لا یکون متحققا».

غیر از «لیس زید بقائم» است، که اینجا لیس، لیس ناقصه است. این فروض مختلفه در اینجا تصور می‌شود و اگر حکم چند فرض بیان شود، حکم فروض دیگر هم بالمقایسه معلوم می‌شود، فقط اجمالا راه باید نشان داده بشود و اشکالات مهمی که در بعضی از این فروض مطرح شده، باید مورد تعرض قرار بگیرد.

فرض دو حادث معلوم الحدوث و مجهول التاریخ

اولین فرض را ما در مجهولی التاریخ فرض می‌کنیم. بحثهای ما فعلا در مجهولی التاریخ متمرکز است تا بعد ان شاء الله سراغ این بیاییم که یکی معلوم باشد و دیگری مجهول باشد.

دو تا حادثه داریم معلوم الحدوث، لکن از نظر تاریخ هر دو مجهول است، هر دو غیر مشخص است. مثلاً- موت پدری واقع شده، و موت پسری واقع شده، هر دو مسلم.

کما اینکه در زمان ما این مسأله در تصادفات و امثال اینها تحقق پیدا می کند، انسان می بیند که پدر و پسر در این حادثه رانندگی هر دو مرده اند، لکن نمی داند موت پدر تقدّم بر موت فرزند دارد یا موت فرزند تقدّم بر موت پدر دارد؟

در اینجا مرحوم آخوند که بحثشان هم در این رابطه خیلی دقیق و مشکل است، می فرماید: اگر ما فرض کنیم که اثر بر وجود مترتب است، موضوع اثر شرعی در لسان دلیل، وجود است نه عدم، پس بحث ترتب اثر بر عدم فعلاً- خارج از محل بحث است.

وجود موضوع اثر است آن هم وجود خاص موضوع اثر است. برای اینکه ما اصل الوجود را که در اینجا می دانیم، اصل التحقق را در حادثین ملاحظه می کنیم، آن چه که برای ما مشکوک است، آن است که موضوع اثر است و آن است که حکم شرعی روی او بار شده است. حالا فرض آنجا است که موضوع اثر شرعی وجود خاص است، اینجایی که موضوع اثر شرعی وجود خاص است، معنای وجود خاص این است که «نفس تحقق هذا الحادث، لا یکون موضوعاً للآثر» خصوصیت وجودیش منشأ اثر است. مثلاً «تقدّم هذا الحادث علی الحادث الآخر» منشأ اثر است، تقدّمش موضوع اثر است. مثل اینکه در همین مثال موت یک مثالی فرض کنیم که اگر زید ابتدائاً مرده باشد، این تقدّم موت زید موضوع برای ترتب اثر ارث است. اما اگر عمرو قبلاً- مرده باشد، زید وارث عمرو نیست، اما عمرو وارث زید هست. اینجایی که زید وارث عمرو نیست و عمرو وارث زید است، مسأله ارث در لسان دلیل شرعی مترتب شده بر موت مورث قبل از موت وارث، مورث بمیرد درحالی که وارث حیات داشته باشد، درحالی که وارث نمرده باشد، این موضوعیت برای ارث دارد.

پس معنای وجود خاص این است، نه اینکه «اصل الموت موضوع للارث»، نه «تقدّم موت المورث علی الوارث موضوع للارث» خصوصیت وجودی موت موضوعیت برای ارث دارد بنام تقدّم.

فرق وجود خاص به نحو کان تامه و ناقصه

در اینجا که وجود خاص موضوعیت برای اثر دارد، باز یک وقت این است که این

وجود خاص به نحو کان تامه موضوعیت برای اثر دارد، کان تامه همانی است که شما هم می توانید به یک کلمه او را تبدیلی کنید. فرق بین کان تامه و کان ناقصه همین است، که کان تامه را شما می توانید به یک کلمه غیر جمله خلاصه کنید. اما کان ناقصه جز در ضمن جمله خلاصه نمی شود، نیاز به موضوع و محمول دارد. مثلاً ما در «کان زید»، این را کان تامه معنا می کنیم، برای اینکه در کون زید خلاصه می شود، کان زید در «کون زید» خلاصه می شود. اما در «کان زید قائما»، دیگر شما نمی توانید تغییر به یک کلمه بدهید.

کسی خیال نکند معنای «کان زید قائما»، قیام زید است، نه، «کان زید قائما»، یعنی زید متلبس به لباس وجود شده، اتصاف به قیام دارد. لذا «کان زید قائما» را نمی شود به قیام زید شما تبدیلی کنید. اما «کان زید» که کان تامه است، بکون زید خلاصه می شود، به تحقق زید خلاصه می شود.

موضوعیت ترتب اثر بر وجود خاص

پس در جایی که اثر بر وجود خاص مترتب است، یک وقت این است که این وجود خاص به نحو کان تامه مطرح است، و یک وقت این است که این وجود خاص به نحو کان ناقصه مطرح است. در همین مثال موتی که ذکر کردیم، یک وقت موضوع دلیل شرعی را ما اینجوری فرض می کنیم، موضوع اثر را یک مضاف و مضاف الیه می گیریم، یعنی یک کلمه، غیر جمله. «و هو تقدّم موت زید علی موت عمرو»، این از نظر ادبی یک کلمه است «تقدّم موت زید علی موت عمرو»، کلمه واحده» یک وقت این موضوع برای اثر شرعی است، و در نتیجه موضوع کان تامه است. اما یک وقت نه، به نحو کان ناقصه است، و آن این است که موتی باشد درحالی که اتصاف به تقدّم بر موت عمرو داشته باشد. مثل «ان زید قائما»، که در حقیقت موضوع ما یک جمله واقع خواهد شد، و او «کان الموت المتحقق متقدّم علی موت عمرو» این موضوع برای اثر شرعی قرار می گیرد، و این در ذهن شما نرود که مثال یکی است و ما داریم فرض می کنیم فقط، نه این به اختلاف موارد و به اختلاف احکام در موارد مختلف فرق می کند. در یک جا می بینید موضوع اثر وجود خاص به نحو کان تامه است، در یک جای دیگری در حکم دیگری، در دلیل شرعی دیگری می بینید که موضوع اثر وجود خاص به نحو کان ناقصه است. پس اینطور نیست که ما روی یک دلیل به طور فرض بخواهیم بگوییم: این مسائل

پیاده می شود. نه، مواردش مختلف است، و مسأله به اختلاف موارد فرق می کند.

پس اولاً بحث ما مجهولی التاریخ شد. ثانیاً بحث ما آنجایی بود که اثر بر وجود خاص مترتب بشود نه بر عدم، آن یک بحث دیگری است. ثالثاً گفتیم: وجود خاص گاهی به نحو کان تامه است و گاهی به نحو کان ناقصه. و باز در همین فرض، جایی که اثر بر وجود خاص بار می شود، تارتا بر احد حادثین اثر بار است دون دیگری، فقط تقدّم موت زید بر عمرو اثر دارد. اما هیچ گونه اثری بر تقدّم موت عمرو بر زید به لحاظ اینکه زید وارث عمرو نیست، ترتب پیدا نمی کند. تقدّم موت زید بر موت عمرو منشأ اثر است، اما تقدّم موت عمرو بر موت زید به لحاظ اینکه زید وارثش نیست، حالا چرا وارثش نیست، «یمكن ان يكون كافراً». چون کفر مانعیت از ارث دارد. زید پدر، کافر است، عمرو پسر، مسلمان است. اگر موت پدر تقدّم داشته باشد، عمرو از او ارث می برد. اما اگر موت عمرو تقدّم داشته باشد، پدر به لحاظ اینکه کافر است و کفر مانعیت از ارث دارد «لا- یکون وارثاً». فرض اینجوری است. پس یک وقت این است که آن وجود خاص، موضوع اثر تنها یکی از این دو حادث است، نه حادث دیگر. یک وقت این است که هر دو وجود خاصشان موضوعیت برای اثر دارد، مثل اینکه این دو تا هر دو متوارث هستند، هم این از او ارث می برد، هم او از این ارث می برد، تقدّم موت این بر او موضوع للاثر، و تقدّم موت او هم بر این موضوع للاثر. پس در اینجایی که اثر بر وجود خاص ترتب پیدا می کند. یک وقت وجود خاص احد الحادثین اثر دارد، یک وقت وجود خاص کلا الحادثین اثر دارد.

صورت اثر وجود خاص در احد الحادثین

در جایی که وجود خاص احد الحادثین اثر دارد، یک وقت اینطوری است که عناوینش از عناوین ثلاثه است که یکی تقدّم است و دیگری تأخر است، و سومی تقارن است، یک وقت این است که همه این حالاتش موضوعیت للاثر دارد، یعنی تقدّم این حادث یک اثر دارد، تأخر این حادث یک اثر دارد، تقارن این حادث با حادث دیگر هم یک اثر دارد، تمام فروض ثلاثه خصوصیت وجودی این حادث که عبارت از تقدّم و تأخر و تقارن است، یک وقت تمام این خصوصیات وجودیه موضوع للاثر است به این معنا. اگر این تقدّم داشته باشد فلان اثر بر آن بار می شود، اگر تقارن داشته باشد یک اثر

دیگر بر او بار می شود، اگر تأخر داشته باشد یک اثر سوم بر او بار می شود. اما یک وقت هم این است که فقط فرض کنید که خصوصیت تقدّمش موضوع للاثر است همین مقدار.

تقدّم این حادث بر حادث دیگر، همین موضوع للاثر است و دیگر ما هیچ چیزی در این رابطه از نظر موضوعیت للاثر سراغ نداریم. اینها را ما باید از نظر جریان استصحاب بررسی کنیم.

اولین فرض آخرین فرضی بود که ما ذکر کردیم و آن این است که، اگر یکی از این دو حادث فقط اثر دارد، آن هم وجودش، آن هم یک خصوصیت وجودیه اش، دیگر در اینجا موضوع للاثر ما هیچ چیزی نداریم، تقدّم موت زید علی موت عمرو همین فرضاً.

دیگر تقارن اثر ندارد، تأخر اثر ندارد، تقدّم آن دیگری اثر ندارد، تقارن آن دیگری اثر ندارد، عدم اثر ندارد.

اثر روی یک عنوان وجودی بار شده که آن تقدّم موت زید است علی موت عمرو فرضاً. در این رابطه چه کار کنیم؟ موتها واقع شده، آنکه موضوع للاثر است تنها یک عنوان است، تقدّم موت زید علی موت عمرو، به نحو کان تامه، یعنی به نحو کلمه، نه به نحو جمله. به نحو یک مضاف و مضاف الیه، نه به نحو مبتداء و خبر. تقدّم موت زید علی موت عمرو آنکه اینجا اثر دارد همین است. سؤال این است که آیا اینجا استصحاب جریان پیدا می کند یا نه؟ مرحوم آخوند می فرمایند: بله، دیگران هم همینطور می فرمایند.

این تقدّم به نحو کان تامه، به نحو یک کلمه، حالت سابقه متیقنه عدمیه ندارد؛ مثل اینکه شما قیام زید را موضوع برای یک حکمی قرار بدهید، همانطوری که اگر قیام زید به نحو کان تامه و به نحو کلمه واحده اگر موضوع برای یک اثر شرعی شد، شما استصحاب عدم قیام زید را جاری می کنید، و با استصحاب عدم قیام زید، نفی آن اثر را می کنید.

برای اینکه ما عرض کردیم که استصحابهای عدمیه، هم در عدم الاحکام جاری است، هم در عدم موضوعات للاحکام جاری است. هم استصحاب عدم وجود انسان می تواند در مواردی که حالت سابقه عدم و وجود باشد، جاری کند، هم استصحاب عدم خمریت هذا المایع را می تواند جاری کند. به استصحاب عدم وجوب نفی وجوب می کند، به استصحاب عدم خمریت هذا المایع نفی حرمت می کند. اینجا هم ما به استصحاب عدم قیام زید از باب مثال، آن اثری را که شرعاً بر قیام زید به نحو کان تامه بار شده، آن اثر را برمی داریم. اینجا کلمه قیام زید رفته، جایش تقدّم موت زید علی موت عمرو آمده،

یعنی این هم کلمه است این هم یک مطلب است یک واقعیت است. تقدّم موت زید علی موت عمرو، آیا این تقدّم بما انه شیء واحد، حالت سابقه عدمیه ندارد؟

قبل از آنکه تصادفی برای این ماشین پیش بیاید، تقدّم موت زید بر موت عمرو نبوده است؟ حالا که این دوتا موت تحقق پیدا کرد، ما شک می کنیم که عنوان واحد تقدّم موت زید بر موت عمرو آیا تحقق پیدا کرد یا نکرد؟ ما استصحاب عدم تحقق تقدّم و عدم واقعیت تقدّم را جاری می کنیم، و در نتیجه آن اثر شرعی مترتب بر تقدّم را با این استصحاب عدم برمی داریم، با این استصحاب عدم منتفی می کنیم. پس روی حساب این استصحاب مانعی ندارد جریان پیدا کند.

البته در ذهن شما ممکن است این حرف بیاید که قبل از آنکه تصادفی برای این ماشین پیش بیاید، موتی نبود تا تقدّم و تأخری مطرح باشد، یعنی در حقیقت قضیه متیقنه شما مثل یک سالبه به انتفای موضوع است، این را هم ضمیمه بکنید و بگویید: شما گفتید:

در قضایایی که حالت سابقه متیقنه اش بانتفاء موضوع است، در اینها نمی شود استصحاب جریان پیدا بکند. ما در جواب شما اولاً می گوییم: اینجا به آن معنا قضیه نیست، قضیه سالبه ما نداریم، ما به نحو کان تامه عدم را بر سر آن می آوریم، مثل اینکه در مقابل کان زید که کان تامه است، یک لیس تامه می آوریم، می گوییم: «لیس زید» در ما نحن فیه، این تحقق التقدّم، موضوع للآخر، تحقق التقدّم موضوع للآخر. آیا این تحقق و تقدّم حالت سابقه وجودیه دارد یا حالت سابقه عدمیه دارد؟ تقدّم که واقعیت نداشت، حالا شک می کنیم که تقدّم واقعیت پیدا کرده یا نکرده است؟ ما استصحاب عدم را در اینجا جاری می کنیم، و آن اثری را که مترتب بر وجود است که عبارت از تقدّم است با این استصحاب منتفی می کنیم. لذا این استصحاب در اینجا جریان پیدا می کند.

تعارض استصحابها در صورت تقدم و تأخر و تقارن اثر

در همین فرض اگر تقدّم اثر داشته باشد و تأخر خود این حادث هم باز اثر داشته باشد، وجود خاص لکن تمام خصوصیات وجود، یعنی هم تقدّم اثر دارد، هم تأخر اثر دارد، هم تقارن اثر دارد، که البته یک فرضی هم اینجا هست که در کلام مرحوم آخوند نیست و آن این است که فرض کنیم تقدّم اثر دارد، تأخر اثر دارد، اما تقارن اثر ندارد. پس دوتا فرض شد، یک فرض تقدّم اثر، تأخر اثر، تقارن هم اثر داشته باشد. یک فرض اینکه

نه تقدّم اثر دارد، فرضاً تأخّر هم اثر دارد، اما تقارنش بلا اثر است.

در آنجایی که تمامی خصوصیات وجودیه منشأ اثر باشد، هم تقدّم، هم تأخّر، هم تقارن. ابتدائاً شما سه تا استصحاب می‌توانید جاری کنید. استصحاب عدم تقدّم، استصحاب عدم تأخّر، استصحاب عدم تقارن. ولی علم اجمالی دارید به اینکه یکی از این استصحابها باطل است، چرا؟ برای اینکه این حادث در رابطه با حادث دیگر نمی‌تواند نه تقدّم داشته باشد، نه تأخّر داشته باشد، و نه تقارن داشته باشد!! یقیناً یکی از این عناوین ثلاثه و خصوصیات وجودیه تحقق دارد، پس یکی از این استصحابهای شما یقیناً باطل است. و چون مشخص و معین ندارد، یکی از مواردی که تعارض بین اصل بین دو اصل یا سه اصل یا بیشتر واقع می‌شود، موارد علم اجمالی است. اینجا که علم اجمالی پیدا کردید به بطلان یکی از این استصحابها، هر سه استصحاب نمی‌شود جریان پیدا کند، و چون احدها ترجیحی بر دیگری ندارد، معمولاً در اینجا معارضه می‌شود، و به تعارض هر سه استصحاب ساقط می‌شود و هیچکدام نمی‌تواند نقشی داشته باشد. پس اگر اثر بر تقدّم، تأخّر، تقارن بار شد، معارضه بین استصحابها واقع می‌شود.

عدم منع از جریان دو استصحاب با فرض حمل اثر بر تقدم و تأخر

اما اگر اثر روی تقدّم و تأخّر بار شد. شما دو تا استصحاب عدم بکنید چه مانعی دارد؟ با دو تا استصحاب عدم، علم اجمالی به کذب ندارید؟ با استصحاب عدم تقدّم، تقدّم را از بین می‌برید، با استصحاب عدم تأخّر، تأخّر را از بین می‌برید. و تقارن هم که موضوع برای اثر نیست، علم اجمالی به کذب یکی از این دو استصحاب شما ندارید.

چون علم اجمالی ندارید، اینجا هر دو استصحاب جاری می‌شود. حالا اگر در یک جایی فرضاً شما علم اجمالی به این داشتید که مسأله روی تقدّم و تأخّر دور می‌زند، و جایی برای احتمال مقارنه وجود ندارد، باز اینجا هم تعارض استصحابین تحقق پیدا می‌کند. اما اگر چنین علم اجمالی ندارید، احتمال تقدّم می‌دهید، احتمال تأخّر می‌دهید، احتمال تقارن می‌دهید، اینجا اگر اثر بر دو تا بار شده باشد، دو تا استصحاب عدم جریان پیدا می‌کند، و هر دو اثر را منتفی می‌کند و شما علم اجمالی به کذب اینها ندارید.

همینجا یک نتیجه‌ای در آن فرض گرفته می‌شود و آن این است که اگر تقدّم این حادث اثر دارد و تقدّم آن حادث هم یک اثر دیگری دارد؛ «تقدّم موت زید علی موت

عمرو منشأ للآثر». «تقدّم موت عمرو هم بر موت زید منشأ للآثر». اینجا اگر شما دوتا استصحاب عدم تقدّم را بخواهید جاری کنید، بالمعارضه از بین می رود، چرا؟ برای اینکه شما یقین دارید که یکی از این دو استصحابها باطل است، یقین دارید که احد المتقدّمین در کار بوده، اینطور نبوده که نه این تقدّم داشته باشد و نه آن تقدّم داشته باشد، و اثر هم روی تقدّمها بار شده است.

در اینجا می توانید یک فرض عدم معارضه پیدا کنید و آن این است که حادث اول تقدّمش موضوع اثر باشد، حادث دوم فرضاً تقارنش موضوع اثر باشد. تقدّم خصوصیت وجودیه حادث اول، و تقارن خصوصیت وجودیه حادث دوم. اینجا اگر دوتا استصحاب بخواهید جاری کنید، مانعی ندارد. برای اینکه به استصحاب عدم تقدّم حادث اول، می گوئید: حادث اول تقدّم نداشته، به استصحاب عدم تقارن حادث دوم می گوئید: حادث دوم تقارن نداشته، باهم منافات ندارند. هم می شود حادث اول تقدّم نداشته باشد، و هم می شود که حادث دوم تقارن نداشته باشد، چطور می شود؟ به اینکه حادث دوم تقدّم داشته باشد. اگر حادث دوم تقدّم داشته باشد، هم با عدم تقدّم حادث اول سازگار است، و هم با عدم تقارن حادث دوم سازگار است.

ملاک در جریان استصحابهای مختلفه

پس ملاک در این مواردی که استصحابهای مختلف دارید، چیست؟ باید ببینید که آیا علم اجمالی به کذب یکی از این استصحابها وجود دارد یا ندارد؟ اگر علم اجمالی به کذب یکی از این استصحابها وجود داشته باشد به عنوان اینکه قابلیت جمع ندارد، یا به عنوان اینکه از خارج یک مسأله ای برای شما روشن است، که منشأ علم اجمالی به کذب دو چیز است. یک وقت عدم امکان جمع در واقعیت است، مثل جایی که شما بخواهید استصحاب عدم تقدّم، عدم تأخر، عدم تقارن را جاری کنید، این به حسب واقع معنا ندارد که نه تقدّم داشته باشد نه تأخر و نه تقارن. یک وقت هم منشأ علم اجمالی به کذب، این نیست که این دوتا قابل جمع نیستند، شما از خارج می دانید که یکی از این دوتا باطل است، مثل جایی که عدم تقدّم و عدم تأخر را استصحاب می کنید، و از خارج می دانید که یا تقدّم دو کار بوده و یا تأخر، که این استصحاب عدم تقدّم و عدم تأخر باهم معارضه ای فی نفسه ندارد، برای اینکه ممکن است تقارن به حسب واقع مطرح باشد، اما

چون شما یقیناً می دانید که مسأله تقارن مطرح نیست، اینجا بین این دو تا استصحاب معارضه تحقق پیدا می کند.

پس خلاصه بحث امروز ما برای اینکه مسأله مخلوط نشود این بود که فرض ما در حادثین مجهولی التاريخ بود، اثر مترتب بر وجود خاص بود آن هم به نحو کان تامه نه کان ناقصه، اینجا گفتیم: مواردی که یک موضوع اثر داشته باشد، استصحاب عدم جریان پیدا می کند بلا معارض. مواردی که دو موضوع یا سه موضوع للاثر داشته باشیم، اگر بین استصحابهای عدمیه شان معارضه نباشد و ما علم اجمالی به کذب نداشته باشیم، تمام استصحابها جریان پیدا می کند، و اگر علم اجمالی به کذب باشد، یا به لحاظ عدم امکان اجتماع در واقع و یا به لحاظ اینکه خارجاً این جهت برای ما معلوم است به علت معارضه این استصحابها جریان پیدا نمی کند. تا دنباله بحث ان شاء الله.

پرسش:

- ۱ - صور مختلف دو حادث معلوم الحدوث را ذکر کنید.
- ۲ - چگونه دو حادث معلوم الحدوث و مجهول التاريخ فرض می شوند؟
- ۳ - فرق وجود خاص به نحو کان تامه و ناقصه را بیان کنید.
- ۴ - تعارض استصحابها در صورت تقدم و تأخر و تقارن اثر به چه صورت است؟
- ۵ - مراد از عدم منع از جریان دو استصحاب با فرض حمل اثر بر تقدم و تأخر چیست؟
- ۶ - ملاک در جریان استصحابهای مختلفه را ذکر کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بيان تحقق فاعل در كان تامه و انصاف موضوع به محمول در ناقصه

در دو حادث «معلومی الحدوث» که ما شک در تقدم و تأخر و تقارن آنها داریم، یک وقت این است که در لسان دلیل شرعی، موضوع اثر، وجود خاص یکی از این دو تا است و مقصود از وجود خاص؛ یعنی نه صرف الوجود و تحقق آن، بلکه خصوصیت وجودی آن که این خصوصیت، عبارت از تقدم این حادث بر حادث دیگر است، «اصل الحدوث و اصل التحقق»، موضوعیت برای اثر شرعی ندارد بلکه خصوصیت وجود، موضوع است. «تقدم هذا الحادث على الحادث الآخر»، این موضوعیت برای وجود؛ یعنی برای اثر دارد.

این وجود خاص که موضوع برای اثر است، یک وقت به نحو كان تامه موضوعیت برای اثر دارد، یک وقت به نحو كان ناقصه موضوعیت برای اثر دارد. فرق بین كان تامه و كان ناقصه، عبارت از این معنا است که در كان تامه، اصل تحقق آن فاعل را بیان می کند،

اصل وجود آن فاعل را بیان می کند. ولی در کان ناقصه، اِتصاف موضوع را به محمول بیان می کند؛ یعنی در حقیقت، در کان ناقصه موضوع «مفروض الوجود و مفروض التحقق» است، لکن اِتصاف این موضوع به این محمول، برای مستمع و مخاطب روشن نیست. متکلم در مقام اِخبار و در مقام افاده، این اِتصاف را بیان می کند. مثلاً وقتی که شما اِخبار می کنید که «کان زید صائماً»، این اِخبار، مسوق برای این مسأله است که اِتصاف زید را به صیام بیان بکند. اصل تحقق زید و اصل وجود زید، یک امر مفروغ عنه است، یک امر مسلمی است و اِخبار در این رابطه، هیچ نقشی دارد. اِخبار دربارهٔ این موضوع «مسلم الوجود» اِتصاف آن را بیان می کند، ارتباط خودش را با محمول بیان می کند، پس معنای «کان زید صائماً او قائماً»، معنایش این است که «کان زید الذی هو مسلم الوجود بینی و بینک متصفا بالقیام، متصفا بالصیام».

اما در کان تامه، دیگر نیاز به محمول ندارد. نیاز به خبر ندارد، کان تامه، اصل وجود را مطرح می کند، اصل تحقق این معنا را بیان می کند، ناظر به اِخبار از اصل تحقق این معنا است. وقتی که شما می گوئید: «کان زید» به نحو کان تامه، برگشت آن به این است که زید تحقق داشت و یا دارد، زید «متحقق»، زید «موجود»، پس در کان تامه، اِخبار از وجود، اصل موضوع است و در کان ناقصه، بعد از مفروغیت وجود، اِخبار از اِتصاف این موضوع به محمول و ارتباط بین موضوع و محمول است.

نفی ترتب اثر؛ نتیجه استصحاب عدمی

در ما نحن فیه، یک وقت این است که این وجود خاص در یکی از این دو حادث، فرض ما در یکی از دو حادث است، وجود خاص در یکی از دو حادث، یک وقت به نحو کان تامه، موضوعیت دارد، یک وقت به نحو کان ناقصه، موضوعیت دارد. به نحو کان تامه اش، به آن کیفیتی که دیروز بیان کردیم، موضوع برای اثر این می شود: مثلاً «تقدم موت زید علی موت عمرو» که من دیروز عرض کردم در کان تامه، مسأله به یک کلمه بر می گردد اما در کان ناقصه، جمله باید تحقق پیدا بکند، کلام باید تحقق پیدا بکند.

اگر موضوع به نحو کان تامه شد، معنایش این است «تقدم موت زید علی موت عمرو»، این خود کلمه است. لذا اگر شما بخواهید جمله ترتیب بدهید، کلام درست بکنید، «الكلام ما افاد المستمع فائدة تامه یصح السکوت علیها»، شما اگر گفتید: «تقدم

موت زید علی موت عمرو» این ناقص است، آیا این کلمه است؟ این کلمه، مفاد کان تامه است. حالا اگر این در لسان دلیل شرعی، موضوع برای اثر قرار گرفت، «تقدم موت زید علی موت عمرو»، این موضوع برای یک اثر شرعی واقع شد، این همان بحثی بود که مرحوم آخوند دیروز فرمودند و همه هم در این معنا موافق هستند که اینجا استصحاب عدمی جریان پیدا می کند و نتیجه استصحاب عدم، نفی ترتب اثر و نهی ثبوت آن اثر است.

(سؤال... و پاسخ استاد): اصلاً تحقق موضوعیت دارد، تحقق یک کلمه است، تامه معنایش همین است، اگر ما بخواهیم یک جمله ادبی تشکیل بدهیم، آیا «کان زید» درست است؟ «تحقق» هم همین است.

در مفاد کان تامه که برگشت به یک کلمه می کند و برگشت به اصل تحقق می کند، ولو اینکه ما در رابطه با حادثین، علم به تحقق داریم. امّا اثر که برای حادثین نیست، اثر برای خصوصیت «احد الحادثین» است، اثر برای تقدم است، «تقدم موت زید علی موت عمرو» موضوع للاثر است، این تقدم مثل وجود و عدم وجود زید عادل ابن عمر اخ بکر خال خالد می ماند، شما اینها را که اضافه به زید کردید، زید که دوتا نشد، زید همان زید است. لذا در کان تامه، شما می توانید چنین بگویید: «کان زید العادل القائم الصائم کذا و کذا»، این کان تامه است. حالا زید را شما متصف به این اوصاف می کنید، ریشه مطلب این است که در کان تامه، نمی خواهد بگوید: «زید عادل» است، می خواهد بگوید: «زید عادل»، وجود دارد. این مفاد کان تامه است. کان ناقصه می گوید: «زید الموجود عادل»، کان تامه می گوید: زید عادل، وجود دارد. اینجا زید عادل، یک کلمه است. بحث در اصل وجود و عدم وجود آن است.

(سؤال... و پاسخ استاد): اینجا موضوع اثر «تقدم موت زید علی موت عمرو» است؛ یعنی این یک عنوان، موضوعیت دارد. موت زید، موضوع نیست. موت عمر، موضوع نیست. تقدم موت زید بر موت عمر، موضوع برای اثر شرعی است. اگر کان بر سر آن در آمد، معنایش این است که این تقدم هست، امّا شما نمی دانید که این تقدم است یا نه؟ آن چه را که می دانید این است که موت زید است، موت عمر است امّا تقدم موت زید بر موت عمرو هم برای شما مسلم است؟ نه.

همان طوری که اگر در اصل وجود زید، شما شک در وجود می کردید، استصحاب

عدم جاری می کردید و اگر یک اثری بر وجود زید، ترتب پیدا می کرد، شما با استصحاب عدم، جلوی آن اثر را می گرفتید، اینجا هم عین همان مسأله است. شما نمی دانید که تقدم، لباس وجود پوشید یا نه؟ تقدم به نحو کان تامه که معنای آن اخبار از تحقق است، آیا تحقق پیدا کرد یا نه؟ استصحاب عدم تحقق این عنوان تقدم را می کنید و در نتیجه، اثری را که بر عنوان تقدم در لسان دلیل شرعی بار شده است، شما آن اثر را از بین می برید، روی مبنای اینکه استصحابات عدمیه مانعی ندارد، همان طوری که بحث آن را کردیم. اما همین فرض را شما بیاورید در جایی که موضوع، به نحو کان ناقصه باشد. در کان ناقصه، معنایش این است که «اصل المبتداء و اصل الموضوع» را مفروض گرفته و اخبار از اتصاف می کند، اخبار از این معنا می کند که «زید الموجود قائم، زید الموجود متصف بالقیام».

اگر فرض کردیم که در لسان دلیل شرعی، به این صورت تقدم و تأخر موضوعیت پیدا کرد که اگر به این صورت باشد، ما باید جمله ترتیب بدهیم، باید بگوییم: «کان موت زید متقدما علی موت عمرو، کان موت زید المفروض وجوده و تحققه متقدما علی موت عمرو» و در حقیقت، روی موضوع دلیل شرعی نقش دارد، «صرف التقدّم» نیست بلکه اتصاف موت «محقق الوجود بگونه متقدما علی موت عمرو» است که قضیه آن را هم ما تشکیل می دهیم، می گوییم: «کان موت زید متقدما علی موت عمرو»، کان ناقصه مبتدا و خبر دارد، موضوع و محمول در آن تحقق پیدا می کند، به خلاف کان تامه.

جریان استصحاب با کان تامه و عدم جریان آن با ناقصه

مرحوم آخوند می فرمایند: اینجا اصلا جای استصحاب نیست. فرق بین کان تامه و کان ناقصه در همین جهت است، اگر به صورت کان تامه شد، استصحاب جریان پیدا می کند؛ اما اگر به صورت کان ناقصه شد، استصحاب در آن جریان پیدا نمی کند. چرا؟ برای اینکه در استصحاب، حالت سابقه می خواهد. آن وقت حالت سابقه ای که شما در اینجا می خواهید تصور بکنید، حالت سابقه، چه وجودیه باشد و چه عدمیه باشد، باید به نحو کان تامه باشد؛ یعنی باید در سابق، یا یقین داشته باشید به اینکه «کان موت زید متصفا بالتقدم» تا به استصحاب این، اثر وجود را بار بکنید، و یا باید یقین داشته باشید که «کان موت زید غیر متصف بالتقدم» تا استصحاب عدم را جاری بکنید و با استصحاب

عدم، نفی بکنید آن اثر وجودی را و هیچ کدام از اینها حالت سابقه متیقنه ندارد. در کجا موت زید متصف به تقدم بوده، تا شما استصحاب بقای اتصاف به تقدم آن را جاری بکنید؟ و کدام زمان برای شما یقینی بوده است که موت زید غیر متصف به تقدم بوده است، یا متصف به عدم تقدم بوده است، تا شما استصحاب عدمی را جاری بکنید و در نتیجه، آن اثر مترتب بر وجود را منتفی بکنید؟ پس در کان ناقصه، «سواء» اینکه استصحاب در ناحیه وجودش، بخواهد جاری بشود و یا در ناحیه عدمش، بخواهد جاری بشود، حالت سابقه متیقنه ندارد.

بله، روی مبنای آنهایی که می گفتند در مواردی که متیقن ما، قضیه سالبه به انتفای موضوع باشد و قضیه لاحق ما، سالبه به انتفای محمول باشد، می شود استصحاب جاری کرد. اگر شما یک قضیه سالبه ای داشته باشید ولو اینکه در زمان سابق، سالبه به انتفای موضوع است و در زمان لاحق، سالبه به انتفای محمول است، همین مقدار در جریان استصحاب کفایت می کند.

روی این مبنا، استصحاب عدمی جاری است به خاطر اینکه ما می توانیم چنین بگوییم: قضیه سالبه ما این است که «لیس موت زید متقدما علی موت عمرو» این قضیه سالبه است. منتها این قضیه سالبه، یک زمانی برای ما یقینی بود و آن در زمانی بود که اصلا موتی تحقق پیدا نکرده بود و حادثه تصادف ماشین، اصلا پیش نیامده بود. قبل از تحقق حادثه، ما می توانیم بگوییم: «لیس موت زید متقدما علی موت عمرو» اما این سالبه، سالبه اش به انتفای موضوع است؛ یعنی اصلا موتی نیست تا اتصاف به موضوع داشته باشد، موضوعی نیست تا اینکه اتصاف به عدم محمول داشته باشد. اما به نحو سالبه به انتفای موضوع، ما می توانیم این قضیه را تصویر بکنیم و بگوییم: «لیس موت زید متقدما علی موت عمرو»، امّا الاّین که حادثه پیش آمده است و موت، تحقق پیدا کرده است و ما شک در تقدم و تأخر داریم، اینجا قضیه مشکوکه ما، سالبه به انتفای موضوع نیست. اینجا قضیه مشکوکه ما، سالبه به انتفای محمول است؛ یعنی موت زید مسلم است، موت زید قطعا تحقق دارد لکن تقدم و عدم تقدم آن برای ما مشکوک است. اما وقتی که صورت قضیه را ما مطرح می کنیم، هر دو آن «لیس موت زید متقدما علی موت عمرو» است، منتها یکی سالبه به انتفای موضوع است و یکی سالبه به انتفای محمول است.

اگر کسی در باب استصحاب این معنا را کافی بداند کما اینکه تعجب این است که خود مرحوم آخوند در بحث عام و خاص کفایه، در مسأله مرثه مشکوکه القرشیه، استصحاب عدم قرشیت را جاری کردند. ایشان می فرمایند: ما از راه استصحاب عدم قرشیت، می توانیم بگوییم که عنوان مخصّص دلیلی را که می گوید: «النساء تحيض الی» پنجاه سال «الآ القرشیه»، می توانیم با استصحاب عدم قرشیت، عنوان مخصّص را منتفی بکنیم درحالی که استصحاب عدم قرشیت، همان طوری که مکررا عرض می کردیم، روی همین مبنا است برای اینکه آن زمانی که مرأه قرشیه نبود، زمانی بود که مرأه نبود تا اینکه قرشی باشد و یا نباشد و الا آیا از حین ولادت، این مشکوک است که «هل تکون قرشیه ام لا قرشیه؟» لکن آنجا می فرمودند: همین مقدار در باب استصحاب کافی است که قضیه مشکوکه و متیقنه ما، این عنوان را داشته باشد، «لیست هذا المرأه بقرشیه» ولو اینکه متیقنه آن به نحو سالبه به انتفای موضوع است و مشکوکه آن سالبه به انتفای محمول است، همین در جریان استصحاب کفایت می کند.

اشکال به مرحوم آخوند(ره) در عدم جریان استصحاب با کان ناقصه

لذا روی آن مبنای مرحوم آخوند، اینجا به ایشان اشکال شده است که شما مگر تغییر مبنا دادید، شما که استصحاب عدم قرشیت را در باب عام و خاص اجرا می کردید، اینجا چرا استصحاب عدم تقدّم موت زید را بر موت عمرو، به نحو کانه ناقصه جاری نمی کنید؟ اینجا هم عین آنجا است. آنجا متیقن، سالبه به انتفای موضوع است و مشکوک، سالبه به انتفای محمول است، اینجا هم مسأله همین طور است.

لکن همان طوری که ما مکررا عرض کردیم، حق با فرمایش مرحوم آخوند است و اگر مستصحب، قضیه سالبه به انتفای موضوع باشد، استصحاب جریان پیدا نمی کند و ما نمی توانیم اسم این را شک در بقا، بگذاریم. اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه، در اینجا تحقق ندارد. آیا صدق می کند که سالبه به انتفای موضوع با سالبه به انتفای محمول، اینها قضیه واحده هستند و تا زمانی که صدق اتحاد نکند، در باب «لا تنقض الیقین بالشک»، استصحاب آن، نمی تواند جریان پیدا بکند؟

پس این فرمایش مرحوم آخوند در اینجا، «خلافاً لیبیان» ایشان در استصحاب عدم قرشیت، یک مسأله تمامی است و اگر موضوع اثر، به نحو کان ناقصه شد نه حالت

وجودش قابل استصحاب است که آن خیلی روشن است و نه حالت عدمیه آن برای خاطر اینکه حالت عدمیه متیقنه به این صورت، ما نمی توانیم تصور بکنیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): عدم ازلی مثل عدم تکلیف که اشکالی ندارد، عدم قرشیت و اشباه ذلک اشکال دارد. هرچیزی که به سالبه به انتفای موضوع برگشت، ما استصحاب آن را جاری نمی دانیم، از باب اینکه اتحاد قضیتین تحقق پیدا نکرده است.

(سؤال... و پاسخ استاد): ما نمی خواهیم سالبه به انتفای موضوع را، موضوع اثر قرار بدهیم، سالبه به انتفای موضوع، قضیه متیقنه است و الاّ آنی که موضوع اثر است که نفی اثر را می کند، سالبه به انتفای محمول است. اینجا به عنوان حالت سابقه متیقنه است، مرحوم آخوند در آنجا روی آن تکیه می کنند، نه به عنوان اینکه موضوعیت برای اثر دارد.

موضوع برای اثر به این صورت نیست.

«هذا كله» در آنجایی بود که اثر روی وجود خاص «احد الحادین» یا «کلا- الحادین» چه به نحو کان تامه و چه به نحو کان ناقصه باشد.

اما در آنجایی که اثر شرعی روی عدم بار شده باشد، عدم این حادث، در زمان حادث دیگر، نبود این حادث، در زمان حادث دیگر، فقط موضوعیت برای اثر دارد. البته یک فرض آن این است که عدم هر کدام، در زمان دیگری، هر کدام مستقلا موضوع برای اثر باشند که این دو فرض در بعضی از موارد، نتیجه فرقیان خیلی زیاد است که عرض می کنیم ان شاء الله. لکن مقدمات این عدم مثل خود وجود، همان طوری که در وجود، شما یک کان تامه داشتید و یک کان ناقصه داشتید، در عدم هم که ما از آن تعبیر به لیس می کنیم در مقابل کان، یک لیس تامه داریم و یک لیس ناقصه داریم. در ادبیات - این طوری که در ذهن من است، - لیس تامه، مطرح نشده است لکن روی قاعده، وقتی که لیس در مقابل کان واقع شده بود، اگر شما در کان، دو جور کان تصویر کردید. طبع این قصه اقتضا می کند که در لیس هم شما دو جور لیس تصور بکنید. نمی شود که ما در باب کان، یک کان تامه داشته باشیم اما وقتی که به لیس می رسیم، لیس تامه دیگر نداشته باشیم، لیس در مقابل کان است. کان که دوتا شد، لیس هم دوتا خواهد شد.

(سؤال... و پاسخ استاد): آنکه جای تردید است این است که لیس تام داریم یا نداریم؟ پس اینکه شما در ادبیات خواندید که بعضی از افعال و حروف است که مبتدا را مرفوع می کند و خبر را منصوب، یکی کان و یکی لیس، آن لیس چیست؟ برای نفی

باشد، نفی که منافات با نقص ندارد، حالا من توضیح می‌دهم.

فرق لیس تامه یا عدم محمولی با لیس ناقصه یا عدم نعتی

ما دو جور لیس داریم: یک لیس تامه داریم و یک لیس ناقصه داریم، لیس تامه مثل همین «لیس زید» در مقابل «کان زید»، «کان زید» اخبار از اصل تحقق زید است، «لیس زید» اخبار از عدم تحقق زید است، او اخبار به وجود زید است، این اخبار از عدم زید است. امّا لیس ناقصه مثل کان ناقصه است، یک موضوع «مفروض الوجود» دارد، منتها وقتی که انسان موضوع را مفروض الوجود می‌گیرد؛ یک وقت در مقام اخبار به اتصاف آن موضوع به یک شیئی است، مثل «کان زید قائما»، این اسمش کان ناقصه می‌شود، یک وقت همین موضوع مفروض الوجود، در مقام این هست که بگوید: اتصاف به محمول ندارد. زید آدم بدی نیست. پس زید را مفروض الوجود گرفته است و می‌خواهد اتصافش را از آدم بد بودن، برد و اتصافش را نفی بکند، این را لیس ناقصه می‌گویند.

لیس معروف در ادبیات، همین لیس ناقصه است. منتها لیس تامه هم، روی مقایسه با کان تامه، باید تحقق داشته باشد.

یک تعبیر دیگری هم هست و آن این است که از لیس ناقصه، تعبیر به عدم نعتی می‌کنند. نعت به معنای صفت است. معنای لیس ناقصه؛ یعنی آنی که آمده بگوید: این موضوع، اتصاف به خبر ندارد. عدم نعتی؛ یعنی این نعت را از موضوع برد و بگوید:

موضوع ما «لا- یکون قائما، لا یکون فاسقا»، این نعت غیر محصل بودن را از موضوع سلب بکنند. اما از آن لیس تامه تعبیر به عدم محمولی می‌شود. این یک اصطلاحی است که از لیس تامه، به عدم محمولی تعبیر می‌شود؛ یعنی اصلا تحقق ندارد. موضوع وجود ندارد.

موضوع غیر متحقق است.

وقتی که این دوتا تصویر شد، این دوتا را در ما نحن فیه، می‌خواهیم ملاک قرار بدهیم و محل بحث، در آن عدم نعتی که لیس ناقصه در مقابل کان ناقصه است، مثل خود کان ناقصه، حالت سابقه ندارد. اگر اثر، مترتب شد بر لیس ناقصه، به این صورت که «کان موت زید، غیر متقدم علی موت عمرو»، این غیر، مفاد لیس است و اگر به تعبیر لیس بیاوریم، «لیس موت زید المفروض وجوده متصفا بانه متقدم علی موت عمرو»، اگر این موضوع برای اثر شرعی قرار گرفت، باز حالت سابقه ندارد. حالت سابقه متیقنه، مگر باز

برگردد به همان قضیه سالبه به انتفای موضوع و الا اگر استصحاب در قضیه سالبه به انتفای موضوع جریان پیدا نکند که تحقیقا هم پیدا نمی کند، اینجا مسأله این است که چه وقت موت زید، غیر متقدم بر موت عمر بوده است؟ یا به تعبیر دیگر، کی «لیس موت زید متقدما علی موت عمرو» به نحو لیس ناقصه، حالت سابقه داشته است که شما این حالت سابقه را به استصحاب ادامه بدهید؟ نتیجه ادامه در اینجا، هم این است که اثر را بار بکنید برای اینکه موضوع اثر، عدم است. موضوع اثر، لیس به نحو لیس ناقصه است. لذا این صورتش بلا اشکال و بلا تردید مثل همان کان ناقصه، محل استصحاب و مجرای استصحاب نیست.

اما جایی که عدم، به نحو لیس تامه و به نحو عدم محمولی، موضوع برای یک اثر شرعی قرار بگیرد، آیا در اینجا استصحاب می تواند جریان پیدا بکند، یا نه؟ در این رابطه، کلام مرحوم آخوند را که اساس همه بحثها را در این رابطه تشکیل می دهد، به دقت ان شاء الله مطالعه بفرمایید برای بعد.

پرسش:

۱ - بیان تحقق فاعل در کان تامه و اتصاف موضوع به محمول در ناقصه به چه معنا است؟

۲ - نفی ترتب اثر؛ نتیجه استصحاب عدمی است، یعنی چه؟

۳ - جریان استصحاب با کان تامه و عدم جریان آن با کان ناقصه را توضیح دهید.

۴ - چه اشکالی به مرحوم آخوند(ره) در عدم جریان استصحاب با کان ناقصه وجود دارد؟

۵ - فرق لیس تامه یا عدم محمولی با لیس ناقصه یا عدم نعتی در چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم جریان دو استصحاب عدمی به نظر مرحوم آخوند(ره)

عرض کردیم در جایی که اثر مترتب بر عدم باشد، یعنی عدم، موضوع برای حکم شرعی قرار بگیرد، تارتا عدم به نحو مفاد «لیس ناقصه» است، به این معنا که یک موضوع مفروض الوجود و مفروض التحقیقی در آن اخذ شده است، و ناظر به اتصاف است، ناظر به وصف عدمی است، همانطوری که دیروز عرض کردیم، مرحوم آخوند هم اینجا قبول دارند «لیس ناقصه مثل کان ناقصه» هیچ کدام در ما نحن فیه حالت سابقه متیقنه ندارد، و استصحابش جریان پیدا نمی کند. و اما اگر عدم، عدم محمولی باشد، یعنی مفاد «لیس تامه» باشد، اینجا تارتا موضوع اثر یکی از دو عدمها است، عدم این حادث در زمان حادث دیگر، یک عدم موضوع اثر است. یک وقت این است که نه، عدم هریک از دو حادث در زمان حدوث دیگری، موضوع برای اثر خاصی است، نبودن این حادث در زمان حدوث دیگر موضوع برای یک اثر، و نبودن آن حادث هم در زمان این حادث

موضوع برای اثر دیگر. اما یک وقت این است که تنها یکی از این دو عدمها اثر دارد، و عدم دیگر هیچ موضوع برای اثر نیست.

تعارض دو استصحاب عدمی به نظر شیخ طوسی(ره)

در جایی که هر دو عدم موضوع برای اثر باشد بین مرحوم آخوند و استاد بزرگوارشان مرحوم شیخ طوسی در این جهت اختلاف نیست که ما از استصحاب نمی توانیم بهره بگیریم، منتها راه آن به نظر استاذ و تلمیذ مختلف است. مرحوم شیخ معتقدند که دو تا استصحاب عدم جریان پیدا می کند، لکن به معارضه ساقط می شوند.

مرحوم آخوند معتقدند که اصلا استصحاب جریان پیدا نمی کند. در حقیقت مبنای مرحوم شیخ تمامیت ارکان استصحاب و صحت جریان استصحاب است، لکن می فرمایند: این استصحاب بلا نتیجه است، بخاطر معارضه ساقط می کند، و ما از استصحاب نمی توانیم بهره بگیریم. مرحوم آخوند معتقدند که نه؛ اصلا ارکان استصحاب تمام نیست، و روی عدم تمامیت ارکان استصحاب، اصلا استصحاب جریان پیدا نمی کند. در حقیقت بین این استاد و شاگرد در این فرض از نظر نتیجه هیچ فرقی نمی کند، حالا یا استصحاب جاری نشود یا جاری بشود و «لاجل المعارضه» ساقط کند.

اما در این فرض مهمی که محل بحث قرار گرفته است، و آن این است که یکی از دو عدمها اثر داشته باشد. عدم یکی از دو حادث در زمان حدوث دیگری اثر داشته باشد. اما عدم آن در زمان حدوث این، اثر ندارد. این جا بین مرحوم شیخ و مرحوم آخوند، بین این استاد و تلمیذ اختلاف ظاهر می شود. یعنی روی مبنای مرحوم شیخ اینجا استصحاب جریان پیدا می کند، چون معارضه ندارد. و روی مبنای مرحوم آخوند چون ارکان استصحاب تمام نیست، استصحاب جریان پیدا نمی کند، ثمره علمی و نتیجه فقهیه در اینجا ظاهر می شود. و الا در آنجایی که هر دو عدمها موضوع اثر باشند، بالاخره چه فرق می کند که ما دو استصحاب را به تعارض ساقط کنیم، یا از اول قائل به عدم جریان استصحاب بشویم، اما در اینجا ثمره مهم است، مسأله معارضه مطرح نیست، اما مسأله عدم تمامیت ارکان استصحاب اگر تمام باشد، مطرح است.

ما در ابتدا برای اینجا مثال بزنیم، یک مثال این است که می دانیم یک آبی در سابق قلیل بوده است، حالت سابقه متیقنه اش عدم کزیت بوده است. لکن بعد از مدتی دو

حادث و دو جریان جدید برای این آب پیش آمد، یکی اینکه بر این آب کریت عارض شد، دیگر اینکه با نجس ملاقات کرد. منتها ما نمی دانیم که آیا تاریخ کریت قبل از ملاقات بوده است، یا تاریخ ملاقات قبل از کریت بوده است؟ دو مسأله جدید به نام کریت و ملاقات تحقق پیدا کرده است. اینجا چنین فرض می کنیم که آن چه موضوع اثر است، عدم کریت در زمان ملاقات است، آب اگر در زمان ملاقات کریت نداشته باشد، برحسب ادله انفعال ماء قلیل و ادله تنجس ماء قلیل به ملاقات، نجاست پیدا می کند، انفعال پیدا می کند.

پس انفعال و نجاست نتیجه و اثر عدم کریت در زمان ملاقات است، این روشن است که نتیجه عدم کریت در زمان ملاقات انفعال است. اما آن طرفش دیگر نتیجه ای ندارد، اثری بر عدم ملاقات در زمان کریت ترتب پیدا نمی کند، در زمان کریت ملاقات نبوده است، مگر چه اثری بر عدم ملاقات در زمان کریت ترتب پیدا می کند؟ اثری ندارد، اما عدم کریت در زمان ملاقات، موضوع برای اثر است.

مثال دوم؛ برای پدری موت پیش آمده است، ولد این پدر سابقه کفر داشته است، و تازه مسلمان شده است، منتها ما نمی دانیم که آیا موت پدر قبل از اسلام فرزندش است یا نه؟ اگر موت پدر قبل از اسلام فرزند باشد، این فرزند وارث این پدر نخواهد بود. برای اینکه در وارث، اسلام در حال موت، شرط است، و الا اگر وارث، بعد مسلمان بشود، وارث از مسلمان نخواهد بود. باید در حال موت مورث، وارث مسلمان باشد تا بتواند ارث ببرد. در اینجا نمی دانیم که آیا موت پدر قبل از اسلام پسر بود تا در نتیجه این پسر محروم از ارث باشد، و ممنوع از ارث باشد یا اینکه نه؛ اسلام فرزند قبل از موت پدر بود، تا در نتیجه این پسر بتواند از این پدر ارث ببرد. اینجا هر دو استصحاب عدمی، یعنی هر دو عدم موضوع برای حکم نیست، چطور؟ برای این که عدم موت پدر تا زمان اسلام فرزند اثری ندارد، تا زمان اسلام پدر نمرده است، اما آن طرفش اثر دارد، شارع روی عدم اسلام زمان موت یعنی کفر در حال موت، انگشت گذاشته است، مانعیت شرعی به او داده است، ممنوعیت از ارث را بر او بار کرده است. پس عدم اسلام در حال موت، «موضوع للاثر الشرعی»، اما بر عدم موت در حال اسلام اثری بار نمی شود. نمردن پدر که اثری بر او بار نشده است. و همینطور مثالهای دیگری که در این رابطه است.

پس بحث ما متمرکز در این معنا است که اگر در جایی عدم حالت سابقه دارد، و نفس

این عدم واحد (یک عدم) موضوع برای حکم شرعی است. آیا ما می توانیم اینجا استصحاب را جاری کنیم یا نمی توانیم جاری کنیم؟ و اگر نتوانیم جاری کنیم چرا نمی توانیم جاری کنیم؟

عدم جریان استصحاب عدمی در مورد موضوع اثر شرعی

آیا این استصحاب عدم در مورد همان عدمی که موضوع برای اثر شرعی است، جریان پیدا می کند یا جریان پیدا نمی کند؟ اینجا مرحوم آخوند از جمله محققینی است که اصرار عجیبی روی این موضوع دارند و می فرمایند: اینجا استصحاب جریان پیدا نمی کند، چرا؟ برای توضیح کلام ایشان دو مقدمه ما باید ذکر کنیم، آن وقت بیان ایشان را با توجه به این دو مقدمه توضیح بدهیم:

یک مقدمه این است که در استصحاب یک مسأله ای معتبر است و یک امری به نام اتصال شک به یقین اعتبار دارد، یعنی چه شک به یقین اتصال داشته باشد؟ معنایش این است که شما چون در استصحاب، شک را شک در بقا می دانید، لازمه اش این است که مشکوک شما از نظر زمانی به متیقن شما از نظر زمانی متصل باشد، مثلاً اگر شما اول ظهر یقین به طهارت دارید، یک ساعت بعد از ظهر یقین به حدث دارید، ساعت دو بعد از ظهر شک در حدث و طهارت می کنید، آیا این شک در حدث و طهارت را می توانید با آن یقین اولی به طهارت بسنجید؟ اگر بگویید: من اول ظهر یقین به طهارت داشتم، الان شک دارم در این که طهارت دارم یا نه؟ آیا این معنا در ذهن کسی می آید؟ یا می گوئیم:

اینجا چون یک ساعت بعد از ظهر یقین به حدث پیدا شده است، شما اگر استصحابی بخواهید جاری کنید در رابطه با حدث باید استصحاب جاری شود، همین را وقتی که ما کنار هم می گذاریم، مگر من ظهر یقین به طهارت نداشتم؟ مگر یک بعد از ظهر یقین به حدث نداشتم، مگر ساعت دو بعد از ظهر شک در طهارت و حدث نداشتم؟ پس چرا استصحاب در رابطه با یقین به طهارت جریان پیدا نمی کند، و در رابطه با یقین به حدث جریان پیدا می کند؟ لا اقل مثلاً کسی بگوید: معارضه در کار است، دو یقین بوده است، حالا هم شک وجود دارد، دو استصحاب باید جریان پیدا کند، چرا این حرفها زده نمی شود؟ بخاطر اینکه نسبت به یقین به حدث، زمان مشکوک شما، با زمان یقین به حدث، متصل به هم است، یقین به حدث یک بعد از ظهر است، شک در بقای حدث دو

بعد از ظهر. فاصله ای بین اینها نیست.

مراد از اتصال زمان شک به زمان یقین

اما نسبت به یقین به طهارت اگر بخواهید مسأله را فرض کنید، اینجا بین زمان متیقن شما که اول ظهر است با زمان مشکوک شما انفصال تحقق پیدا کرده است، بین آنها فاصله افتاده است، و آن فاصله یک بعد از ظهر است که در یک بعد از ظهر شما یقین به حدث دارید، و یقین به نقض طهارت پیدا کردید. ما از خود همین مثال به عنوان یک ضابطه کلی می فهمیم که در استصحاب معتبر است که زمان شک به زمان یقین متصل باشد. البته از این عبارت کسی سوء برداشت نکند، برای اینکه ما سابقا در باب استصحاب گفتیم: آیا در باب استصحاب لازم است که انسان نیم یا یک ساعت یقین دار باشد و بعد برای او شک پیدا شود، یا اینکه نه اگر در آن واحد شک و یقین تحقق پیدا کرد، در آن واحد یقین به نجاست ثوب اول صبح، و شک در نجاست اول ظهر، - که یقین و شک از نظر صفت نفسانی در یک آن تحقق پیدا کرد، - همین برای جریان استصحاب کفایت می کند.

ما نمی خواهیم در مسأله اتصال زمان شک به یقین بگوییم: یقین باید یک زمان مخصوصی داشته باشد، شک هم باید یک زمان مخصوصی داشته باشد، و این دو زمان وصل به هم باشد، و بینشان فاصله نیفتاده باشد، این حرف را ما نمی خواهیم بزنیم. آن چه را که می خواهیم بگوییم در رابطه با زمان متیقن و زمان مشکوک است. ولو اینکه یقین و شک هم در یک آن تحقق پیدا کرده باشد، ولی چون زمانهای اینها جدای از هم است، این دو زمان جدا نباید بینشان فاصله باشد، باید زمان متیقن و زمان مشکوک وصل به هم باشد، از نظر شک و یقین، مسأله دیگری در کار نباشد، «اما الیقین و اما الشک»، شک به معنای اعم.

در نتیجه ما می گوییم: در استصحاب، اتصال زمان شک به یقین معتبر است، و دلیل بر اعتبار آن هم همین معنا است، که استصحاب در رابطه با شک در بقا است، عنوان بقا باید صدق کند. در آن مثال اولی که ما زدیم که اول ظهر طهارت، یک بعد از ظهر حدث و دوی بعد از ظهر مشکوک است، اینجا از نظر طهارت، صدق بقا نمی کند، از نظر حدث، صدق بقا می کند، و روی همین جهت است که در آن مثال ما تنها استصحاب حدث را

جاری می کنیم. معنا ندارد که کسی بگوید هم استصحاب حدث جاری می شود، و هم استصحاب طهارت جریان پیدا می کند.

پس از این معنا که در استصحاب شک در بقا اعتبار دارد، ما این عنوان را بدست می آوریم که «يعتبر اتصال زمان الشك باليقين» و مقصود ما از زمان شك و یقین، زمان مشکوک و متیقن است نه زمان خود صفت شك و یقین.

تمسک به عام در شبهه مصداقيه

مقدمه دیگر این است که بحثی در باب عام و خاص شما ملاحظه فرمودید، و آن این است که تمسک به عام در شبهه مصداقيه مخصص آیا جایز است یا نه؟ اگر مولا گفت:

«اکرم العلماء» و بعد گفت: «لا تکریم الفساق من العلماء»، حالا زید عالم است لکن از نظر شبهه مصداقيه نمی دانید که «هل هو فاسق او ليس بفاسق»؟ اینجا محل بحث است که آیا تمسک به «اکرم العلماء» در شبهه مصداقيه «لا تکریم الفساق من العلماء» جایز است یا نه؟ بعضی مثل مرحوم صاحب عروه در بعضی از موارد قائل به جواز شده اند، و اکثر محققین هم قائل به عدم جواز شدند.

لکن در کنار این یک بحث دیگری است و آن این است که اگر ما در فردی نه از نظر فسق و عدالت تردید داشته باشیم، نه از نظر علم و جهل تردید داریم، در حقیقت شبهه مصداقيه خود دلیل عام است، نه شبهه مصداقيه دلیل مخصص، یک فردی را اصلاً نمی دانیم که عالم است یا جاهل؟ فرض کنید که عدالتش را هم احراز کردیم، آیا این «واجب الاکرام» است یا نه؟

اینجا مسلم است که تمسک به هیچ دلیلی در شبهه مصداقيه خود آن دلیل جایز نیست، و لذا در همان «اکرم العلماء و لا تکریم الفساق منهم» اگر زید عالم بین فسق و عدم فسق مردد باشد، هیچ کسی نگفته: ما به «لا تکریم الفساق من العلماء» تمسک می کنیم، برای اینکه شبهه مصداقيه خود آن دلیل است، همانطوری که در زید مشکوک الفسق به «لا تکریم الفساق من العلماء» نمی شود تمسک کرد، در امر «مشکوک العالمیه» که نمی دانید «هو عالم ام ليس بعالم؟» نمی توانید به «اکرم العلماء» تمسک کنید، و اگر مسأله را از عام و خاص قدری بیرون بکشیم، هم توسعه اش روشن می شود و هم خود مسأله.

در «لا تشرب الخمر»، یک نزاعی شما در باب براءت دارید که در شبهه موضوعیه،

نمی دانید «هذا المایع خمر» یا نه؟ در باب برائت شما بحث می کنید که آیا برائت عقلی در اینجا جریان پیدا می کند یا نه؟ آیا حدیث رفع جریان پیدا می کند یا نه؟ چرا بحث نمی کنید که «لا تشرب الخمر» اینجا را شامل می شود یا نه؟ برای اینکه مسلم است که در شبهه مصداقیه هیچ دلیلی به خود آن دلیل نمی شود تمسک کرد، شما که نمی دانید که «هذا خمر او لیس بخمر» چگونه می توانید به «لا تشرب الخمر» تمسک بکنید؟ حتی اگر عقل هم در شبهه موضوعیه حکم به وجوب احتیاط بکند، شما بخاطر حکم عقل باید اجتناب کنید، نه بخاطر اینکه «لا تشرب الخمر» این جا را شامل می شود، در شبهه مصداقیه هیچ دلیلی به خود آن دلیل نمی شود تمسک کرد، این قاعده کلی است. در شبهه مصداقی «لا تشرب»، تمسک به «لا تشرب» جایز نیست. شبهه مصداقیه «اکرم العلماء» که فردی مشکوک العلم باشد، تمسک به اکرم العلماء جایز نیست، در شبهه مصداقیه مخصص به خود دلیل مخصص نمی شود مراجعه کرد، به «لا تکرم الفساق من العلماء» نمی شود در شبهه مصداقیه مخصص مراجعه کرد. آن چه که محل بحث است، این است که شبهه مصداقیه «لا- تکرم» را ارجاع به «اکرم العلماء» بکنیم، از نظر «اکرم العلماء» عالمیت این محرز است، منتها فسقش مشکوک است و عدالتش مورد تردید است. پس رجوع به هیچ دلیلی در رابطه با شبهه مصداقیه خود آن دلیل جایز نیست.

کأن اینها توضیحات مقدمه ای مرحوم آخوند است، ایشان می فرماید: «لا تنقض الیقین بالشک» هم از این برنامه کلی مستثنا نیست، یعنی شما در جایی می توانی به «لا- تنقض الیقین بالشک» مراجعه کنی که یقیناً «نقض الیقین بالشک» باشد، اما اگر جایی تردید کردی که این کاری که ما می کنیم، آیا «نقض الیقین بالشک» هست یا «نقض الیقین بالشک» نیست؟ این مثل «لا تشرب الخمر» می ماند که شک می کنی که «شرب هذا المایع هل یكون شراباً للخمر او لا یكون شراباً للخمر؟» همانطوری که آنجا نمی توانی به «لا تشرب الخمر» تمسک کنی، اینجا هم نمی توانی. اما اینکه در شبهه مصداقیه «لا تنقض الیقین بالشک» چگونه شبهه مصداقی درست می شود؟ توضیحش بعد است «ان شاء الله»، اول کبرایش درست شود که اگر فرض کردیم در موردی همان طوری که «لا تشرب الخمر» شبهه مصداقیه دارد و در شبهه مصداقیه اش نمی شود به «لا تشرب الخمر» تمسک کرد، اگر «لا- تنقض الیقین بالشک» هم یک شبهه مصداقیه پیدا کرد، در آن شبهه مصداقیه به «لا تنقض الیقین بالشک» نمی شود مراجعه کرد.

بعد از آنکه این دو مقدمه تمام شد: یکی اعتبار اتصال زمان شک به یقین است، و دیگر اینکه در شبهه مصداقیه نمی شود به دلیل مراجعه کرد، و به تعبیر دیگر این اتصال زمان شک به یقین را شما باید احراز کنید تا «لا تنقض الیقین بالشک» پیاده شود. و الا- اگر در موردی شک داشته باشید که آیا اتصال زمان شک به یقین هست یا اتصال زمان شک به یقین نیست، اینجا «لا مجال للرجوع الی لا تنقض الیقین بالشک».

مدعای مرحوم آخوند با توجه به این دو مقدمه این است که ما در این مثالهایی که ذکر کردیم که اثر شرعی تنها بر یک عدم ترتب پیدا می کرد، مرحوم آخوند می فرماید: این استصحاب از نظر حالت سابقه مسأله ای ندارد، و اشکالی متوجه او نیست، لکن به لحاظ اینکه اتصال زمان شک به یقین در این استصحاب احراز نشده است، روی عدم احراز اتصال شما به «لا تنقض الیقین بالشک» نمی توانید تمسک کنید، در صورتی می توانید تمسک کنید که احراز اتصال زمان شک به یقین شده باشد، و عنوان «نقض الیقین بالشک» کاملاً تحقق پیدا کند، در این صورت جای رجوع به «لا تنقض الیقین بالشک» است.

این دو مقدمه و این مدعای ایشان است تا بعد این دو مقدمه را بر مدعا تطبیق کنیم و بعد بینیم که آیا این بیان قابل قبول هست یا نه؟ لذا عبارت ایشان را با دقت مطالعه کنید.

پرسش:

۱ - آیا دو استصحاب عدمی به نظر مرحوم آخوند(ره) باهم جاری می شوند؟

۲ - تعارض دو استصحاب عدمی به نظر شیخ طوسی(ره) را توضیح دهید.

۳ - چرا جریان استصحاب عدمی در مورد موضوع اثر شرعی نیست؟

۴ - مراد از اتصال زمان شک به زمان یقین را بیان کنید.

۵ - تمسک به عام در شبهه مصداقیه را با ذکر مثال توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

نظر مرحوم آخوند(ره) در مورد تردید در زمان شك به زمان يقين

بعد از آنکه آن دو مقدمه برای کلام مرحوم آخوند روشن شد، که یکی این بود: در استصحاب باید زمان شك به زمان يقين اتصال داشته باشد، و الا شك در بقا صدق نمی کند، و به تعبیر دیگر «نقض اليقين بالشك» صدق نمی کند. و مقدمه دوم این بود: در شبهات مصداقيه هر دلیلی به خود آن دلیل نمی شود تمسك کرد، مثلا- در شبهه مصداقيه «اکرم العلماء» نمی شود به «اکرم العلماء» تمسك کرد، در شبهه مصداقيه «لا تشرب الخمر» نمی شود به «لا تشرب الخمر» کسی تمسك کند. «لا تنقض اليقين بالشك» هم از این قاعده و قانون مستثنا نیست، اگر يك جا شبهه مصداقيه پیدا کرد، جایی ما نفهمیدیم که «نقض اليقين بالشك» هست، یا نقض اليقين بالشك نیست، و به تعبیر مرحوم آخوند نفهمیدیم که زمان شك به زمان يقين اتصال دارد، یا زمان شك به زمان يقين اتصال ندارد، اگر جایی این معنا مشتبه شد دیگر ما نمی توانیم به «لا تنقض اليقين بالشك»

تمسک کنیم.

ادعای مرحوم آخوند در ما نحن فیه، بعد از آنکه این دو مقدمه درست شد، این است که در اینجایی که اثر بر عدم یکی از حادثین در زمان حدوث دیگری بار شده است، و عدم آن طرف دیگر اثر ندارد، موضوع اثر «عدم خصوص احد الحادثین فی زمان الاخر» است. و عدمش هم به نحو عدم محمولی و لیس تامه است، نه به نحو عدم نعتی و لیس ناقصه. ایشان می فرمایند: اینجا استصحاب جاری نیست، نه از نظر اینکه حالت سابقه ندارد، در عدم نعتی و لیس ناقصه به لحاظ عدم حالت سابقه، استصحاب جریان پیدا نمی کرد، بلکه به لحاظ عدم حالت متیقنه قبلیه جریان پیدا نمی کرد.

اما اینجا این اشکال را ندارد حالت سابقه عدم به نحو مفاد لیس تامه کاملاً تحقق دارد، اما می فرمایند: عدم جریان استصحاب روی همان حساب است، که ما اگر بخواهیم اینجا استصحاب را جاری کنیم، نمی دانیم این استصحاب «نقض الیقین بالشک» هست یا نه؟ نمی دانیم که مصداق «لا- تنقض الیقین بالشک» هست یا نه؟ برای اینکه نمی دانیم که زمان شک به زمان یقین اتصال دارد یا اتصال ندارد؟ و به تعبیر ایشان ما احراز اتصال نکردیم، چرا؟

خلاصه بیان ایشان با توضیحی که من عرض می کنم این است که ما اول یکی از مثالهایی را که دیروز برای این مسأله ذکر کردیم، در اینجا پیاده کنیم، ببینیم که بیان مرحوم آخوند چطور در اینجا انطباق می کند؟ در همان مثال کریت و ملاقات، فرض کنیم که روز شنبه که اولین روز هفته است، نه کریت بود و نه ملاقات، آب قلیل در این حوض وجود داشت، و نجسی هم با آن ملاقات نکرده بود، روز شنبه این مائی را که ما داشتیم، وضعش از نظر ما به این صورت مشخص بود، که «لم یکن کرا» و در عین حال ملاقاتی هم با نجاست نکرده بود، یک آب قلیل طاهر «غیر ملاقی للنجاسه» بود.

پس وضع آب در روز شنبه برای ما روشن است. از نظر کریت، عدم کریت است، از نظر ملاقات هم عدم الملاقات است، روز شنبه در حالت این ماء به لحاظ عدم هر دو حادث، یک حالت سابقه متیقنه به لا تردید است. کریت نبود، ملاقات هم نبود بلا اشکال.

روز یکشنبه شد، روز یکشنبه ما یقین پیدا کردیم به اینکه یکی از این دو عنوان به نام کریت یا ملاقات تحقق پیدا کرد، یک حادث جدیدی به نام کریت یا ملاقات، منتها برای ما مبهم بود، روز دوشنبه آمد، روز دوشنبه یقین کردیم که آن حادث مردد، آن که دیروز

تحقق پیدا نکرد، امروز تحقق پیدا کرد، اگر حادث دیروز کریت بود، امروز ملاقات تحقق پیدا کرد، اگر حادث دیروز ملاقات بود امروز کریت تحقق پیدا کرد.

پس در حقیقت روز شنبه به طور قطع و یقین نه کریت بود و نه ملاقات، روز یکشنبه احد الحادین به طور اجمال قطعاً تحقق پیدا کرد، و روز دوشنبه حادث دوم تحقق پیدا کرد، ما شک می کنیم که آیا ملاقات روز یکشنبه بود تا ملاقات مؤثر در نجاست این آب بشود، و کریت روز دوشنبه یا کریت روز یکشنبه بود و ملاقات روز دوشنبه، و در نتیجه این ملاقات نتوانست هیچ نقشی داشته باشد، برای اینکه این ملاقات در زمانی واقع شد که این آب، آب کر بود، و آب کر معتصم است، و به ملاقات منفعل نمی شود. آن نکته دیروز هم مورد نظر است که این جا یکی از دو عدمها اثر دارد، عدم کریت در زمان ملاقات، اگر در زمان ملاقات آب کریت نداشته باشد، این اثرش انفعال است، اثرش نجاست است، اما اثر عدم ملاقات در حال کریت بار نمی شود، در حال کریت ملاقات باشد یا نباشد «لا یترب علیه اثر».

مرحوم آخوند می فرماید: روز شنبه ای که برای شما عدم کریت متیقن بود، و حالت سابقه متیقن داشت، یک وقت شما این عدم کریت را به لحاظ نفس روز یکشنبه ملاحظه می کنید، و به لحاظ نفس روز دوشنبه تا آن زمانی که یقین برای شما پیدا نشده است، اگر به لحاظ زمان بسنجید، و با عمود زمان مقایسه کنید، و پای حادث دیگر را در مسأله در وسط نیاورید، شما باشید و نفس این مسأله، بگویید: من روز شنبه یقین داشتم که «هذا الماء لم یکن کرا»، روز یکشنبه شک دارم که این ماء کریت داشت یا نه؟ اگر این جوری مسأله را بررسی کنید، ایشان می گویند: چه مانعی دارد که ما استصحاب را جاری کنیم؟ لکن شما به لحاظ اجزای زمان مسأله را بررسی کردید، یعنی به لحاظ شنبه و یکشنبه مسأله را بررسی کردید، اگر از شما بپرسند که شنبه این ماء چه حالتی داشت؟ می گویید:

«عدم الکریت». یکشنبه این ماء چه حالتی داشت، می گویید: مشکوک است، که آیا کریت حادث شد یا حادث نشد، اگر کریت حادث شده باشد این حالت سابقه از بین رفته است، اگر کریت حادث نشده باشد این حالت سر جای خودش محفوظ است.

پس اگر مسأله را در مقایسه با زمان بررسی کنید، در مقایسه به یکشنبه بررسی کنید، استصحاب عدم کریت هیچ مانعی ندارد، اما فرض این است که ما به عدم کریت کاری نداریم، آنچه که ما در اینجا دچار آن هستیم عدم کریت در زمان ملاقات است، آنچه که

موضوع برای اثر است، و اثر آن هم انفعال است، عدم کریت در زمان ملاقات است، و الا اگر آب کر هم نباشد، صد سال هم به حال خودش باقی باشد بدون این که مسأله ای در کار باشد، ربطی به این معنایی که ما در آن هستیم، ندارد، پس موضوع اثر، عدم کریت در زمان ملاقات است.

از این جا معلوم می شود که ما مسأله را در رابطه با زمان نباید بسنجیم، ما باید «عدم الکریه» را در رابطه با ملاقات بسنجیم. حالا که می خواهید در رابطه با ملاقات بسنجید، اگر ملاقات روز دوشنبه واقع شده باشد، زمان شک و یقین این عدم کریت متصل به هم است، یعنی آب در روز شنبه «لم یکن کرا»، در روز یکشنبه «لم یکن کرا»، رسید به زمانی که ملاقات تحقق پیدا کرد، اگر ملاقات در روز دوشنبه واقع شده باشد، این «عدم الکریه» مثل ماشین سریع السیری که هیچ حاجب و رادعی ندارد، خودش را به زمان ملاقات می رساند، اما این یک فرض قصه است، این یک بعد قصه است.

آن طرفش را اگر ما فرض کردیم، اگر ملاقات در روز یکشنبه واقع شده باشد، شما الان که می خواهید عدم کریت روز شنبه را تا بعد از روز یکشنبه بکشانید، روز یکشنبه ملاقات تحقق پیدا کرده است، «نقض الیقین بالیقین» شده است، بین شک و یقین انفصال پیدا کرده است. پس قضیه دو بعد پیدا می کند: یک بعدش بین زمان شک و یقین حالت انفصال تحقق دارد، و یک بعدش بین زمان شک و یقین حالت انفصال تحقق ندارد، وقتی که دو بعد پیدا کرد، مانع از جریان استصحاب است. برای اینکه در استصحاب باید شما احراز کنید که به هیچ نحوی بین زمان شک و یقین انفصال پیدا نشده است. من اول ظهر یقین داشتم که عبای من نجس است، الان هم شک دارم که نجس است یا نه؟ بین آن متیقن و این مشکوک قطعا هیچ انفصالی در کار نبوده است.

پس مسأله این است که مرحوم آخوند می فرمایند: مانعی از استصحاب عدم کریت در صورتی که با اجزای زمان ملاحظه شود، وجود ندارد. یعنی روز یکشنبه را شما بما آنه روز یکشنبه در نظر بگیرید، این روز یکشنبه متصل به روز شنبه است، روز شنبه حالت سابقه متیقنه، روز یکشنبه حالت مشکوکه، اتصال زمان شک و یقین، استصحاب عدم کریت هیچ مانعی ندارد. اما بحث ما این نیست، بحث ما موضوع اثر نبودن یک حادث در زمان حادث دیگر است، این دخالت در موضوعیت اثر دارد، «عدم الکریه فی زمن الملاقاه»، این موضوع اثر است، اقتضا می کند که مسأله عدم کریت را در رابطه با ملاقات

بسنجیم، وقتی که در رابطه با ملاقات می‌سنجیم، می‌بینیم متأسفانه ملاقات یک احتمالش این است که روز دوشنبه واقع شده باشد، و در نتیجه این «عدم الکریه» ادامه پیدا می‌کند، یعنی روز شنبه، عدم کریت ادامه پیدا می‌کند، (اگر در آن مثال اینجوری تعبیر کردم درست نیست). «عدم الکریه» اگر ملاقات در روز شنبه یا یکشنبه واقع شده باشد، این عدم الکریه می‌آید ملاقات را می‌گیرد و از ملاقات عبور می‌کند، به روز دوشنبه ای می‌رسد که خواه ناخواه کریت تحقق پیدا کرده است، اما اگر ملاقات در روز دوشنبه واقع شد، معنایش این است که کریت در روز یکشنبه بوده است، و اگر کریت در یکشنبه بود آن حالت سابقه عدم کریت منتقض شد، و اگر منتقض شد دیگر معنا ندارد استصحاب عدم کریت جریان پیدا کند.

پس چون عدم الکریه در رابطه با ملاقات حساب می‌شود، و ملاقات دو بعد دارد:

یک بعدش روز یک شنبه است که معنایش این است که کریت روز دوشنبه واقع شده است و این اتصال عدم کریت در روز یکشنبه محفوظ است، اما یک بعدش هم این است که ملاقات در روز دوشنبه، و کریت در روز یکشنبه واقع شده باشند، اگر کریت در روز یکشنبه واقع شد، دیگر اتصال زمان شک به یقین نمی‌توان مطرح باشد.

مورد جریان استصحاب عدم با فرض عدم مانع

پس بیان مرحوم آخوند به این صورت روشن می‌شود، که ایشان می‌فرماید استصحاب عدم به لحاظ نفس زمان «لا مانع منه»، اما «بلحاظ المقایسه مع الحادث الاخر» چون حادث آخر دو بعد دارد، و دو احتمال دارد: در یک احتمال زمان شک به یقین متصل است، در یک احتمال زمان شک به یقین متصل نیست، در نتیجه شما شک دارید، مجموعاً الان لا تنقض می‌تواند اینجا پیاده شود یا نه؟ اگر بخواهید بگویید: بله، می‌گوییم مثل «لا تشرب الخمر» است، باید احراز کرده باشید که این مایع خارجی خمر است تا «لا- تشرب» پیاده شود، اینجا هم باید احراز کرده باشید که این نقض یقین بالشک است، یعنی زمان شک به یقین متصل است تا لا تنقض پیاده شود، شما روی یک طرف می‌بینید متصل است، و روی یک طرف متصل نیست، در مجموع احراز اتصال نکردید، نمی‌توانید قسم بخورید که اینجا زمان شک به یقین متصل است و «لا تنقض یقین بالشک» قابل پیاده شدن است. پس جایز نیست که استصحاب جریان پیدا کند.

ما دو اشکال داریم: - اشکالی که ندیده ام کسی به این صورت اشکال کند، به خلاف اشکال دومی که کثیری از محققین اشکال کرده اند - اشکال اولی که به نظرم آمده، این است که در شبهات مصداقیه مسأله به این صورت است، که انسان وقتی که دو احتمال می دهد: یک احتمال مطابق با عنوان دلیل، یک احتمال هم مخالف با عنوان دلیل، یعنی وقتی که مولا می گوید: «اکرم العالم»، شما شک دارید که زید عالم هست یا نه؟ می گوید:

«یحتمل ان یکون عالما» که اگر عالم شد همین عنوان دلیل است و «یحتمل ان لا- یکون عالما»، پس معنای شبهه مصداقیه چیست؟ این است که یک طرفش به دلیل می خورد و یک طرفش خارج از دلیل است، این مایع اگر خمر باشد، به «لا تشرب الخمر» می خورد و اگر خمر نباشد به «لا تشرب الخمر» ربطی ندارد، معنای شبهه مصداقیه چنین چیزی است.

در «لا تنقض الیقین بالشک» اگر ما بخواهیم شبهه مصداقیه درست کنیم معنایش این است که جایی پیدا کنیم که یک طرفش نقض الیقین بالشک باشد و یک طرفش نقض الیقین بالشک نباشد، آیا معنای شبهه مصداقیه غیر از این است؟! ما نمی دانیم که این جا نقض الیقین بالشک هست یا نیست؟ یعنی «یحتمل ان یکون نقضا للیقین بالشک و یحتمل ان لا یکون»، یک طرف قصه باید همان عنوان دلیل باشد، نفس آن جهتی که در دلیل اخذ شده است. ما به مرحوم آخوند عرض می کنیم که اینجا به این صورت که تقریب می فرمایید، مسأله این طور نیست. در همین مثال خودمان اگر ملاقات روز دوشنبه واقع شده باشد، معنایش چیست؟ معنایش این است که کریت در روز یکشنبه واقع شده است، و اینجا «نقض الیقین بالشک» نیست، «نقض الیقین بالیقین بالکریه» است، پس یک طرفش این جور است.

آن طرف دیگر؛ اگر ملاقات روز یکشنبه واقع شده باشد، کریت روز دوشنبه واقع شده باشد، اسمش نقض الیقین بالشک است؟ یا نقض الیقین اصلا نقض نیست، این یقین ادامه پیدا کرده است، برای اینکه اگر ملاقات روز یکشنبه است، شما یقین دارید که روز یکشنبه کریت نبوده است، نه اینکه شک دارید در اینکه کریت بود یا نبود؟ به عبارت روشتر هر دو طرف قصه یقین است، یکی یقین به خلاف است، یکی یقین به وفاق است، اگر ملاقات روز یکشنبه واقع شده باشد شما یقینا می دانید که در حال ملاقات

کریت نبوده است، و اگر روز دوشنبه واقع شده باشد، یقیناً خلافش را می دانید.

دوران امر میان دو یقین

پس امر شما دایر بین دو یقین است: یکی یقین به وفاق، یکی یقین به خلاف، اگر امر ما دایر بین دو یقین است، پس چطور شبهه مصداقیه نقض یقین بالشک است؟ برای اینکه شبهه مصداقیه معنایش این است که یک طرفش نقض یقین بالشک باشد، نه اینکه یک طرفش موافق باشد، عنوان موافق یک حرف است، عنوان نقض یقین بالشک یک عنوان دیگر است، و من معتقد هستم مهمترین خلط مرحوم آخوند همین جا است، که شما بعد می خواهید شبهه مصداقیه درست کنید.

عرض کردیم که شبهه مصداقیه یک طرف خمر است، این به «لا تشرب الخمر» می خورد، یک طرف هم خمر نیست و خارج از «لا تشرب الخمر» است، اینجا اگر بخواهد یک طرفش به «لا تنقض یقین بالشک» بخورد، معنایش این است که «نقض یقین بالشک» باشد، حتی اگر علم برطبق حالت سابقه هم داشته باشید، فایده ندارد، برای اینکه اگر انسان علم به عدم حالت سابقه و بقای حالت سابقه داشته باشد، معنا ندارد که اینجا استصحاب پیاده شود و عنوان استصحاب تحقق پیدا کند، این طوری که شما مرحوم آخوند می فرمایید، امر ما دایر بین دو یقین است: یکی یقین به خلاف، یکی یقین به وفاق، آیا این مصداق «لا تنقض یقین بالشک» است؟ شبهه مصداقیه معنایش این است که یک طرفش نقض یقین بالشک باشد که مجرای استصحاب است، و یک طرفش نقض یقین بالشک نباشد که مجرای استصحاب نیست، و اینجا هیچ طرفش «لا- تنقض یقین بالشک» نیست، برای اینکه یک طرف علم به وفاق است، و یک طرف علم به خلاف است، چطور شبهه مصداقیه «لا- تنقض یقین بالشک» است؟

(سؤال... و پاسخ استاد): بیان ایشان این است که اگر حساب نبود که مسأله احراز اتصال زمان شک به یقین نبود. اگر کریت روز یکشنبه واقع شده باشد قطعاً حالت سابقه منتقض است، و اگر روز دوشنبه واقع شد و ملاقات روز یکشنبه، قطعاً منتقض نشده است، پس در حقیقت طبق بیان شما مرحوم آخوند، ما یقین داریم به اینکه اینجا «لا- تنقض یقین بالشک» نیست، نه شبهه مصداقیه «لا تنقض یقین بالشک» است، شبهه مصداقیه معنایش این است که یک طرفش «نقض یقین بالشک» باشد، در

مجرای

استصحاب، یک طرفش نقض یقین بالشک نباشد، پس آن طرفی که مجرای استصحاب است کدام است؟

(سؤال... و پاسخ استاد): ایشان می فرماید عمده اشکال مسأله این است که اگر ملاقات روز یکشنبه باشد و کریت روز دوشنبه، این عدم کریت روز شنبه فاصله زمانی پیدا نکرده است، خوب فاصله زمانی احتمالی یا فاصله زمانی قطعی؟ روی این فرض مسأله قطعیت پیدا می کند، یقین به بقا است، یک فرض یقین به بقا و یک فرض یقین به ارتفاع، غیر از این ما راهی نداریم.

شک در مورد یقین در دو قضیه تعلیقیه

از این جا به جواب اصلی مرحوم آخوند پی می بریم، و آن این است که نفس وجوب این دو یقین در دو قضیه تعلیقیه برای ما شک آورده است، وجود دو یقین تعلیقی برای ما شک می آورد، شک محض، و وقتی این شک محض که متولد از دو یقین با حالت سابقه است را ملاحظه می کنیم، می بینیم کاملاً «نقض یقین بالشک» است.

فرض کنید که دوست شما از تهران می خواست به قم بیاید، پنج شش ساعت گذشت، به شما خبر دادند که خدای نکرده در جاده ماشینی که از تهران حرکت کرد و آمد تصادف کرد و تمام مسافرینش کشته شدند، شما حساب می کنید، می گوید: اگر دوست من سوار این ماشین بوده و آمده است، قطعاً کشته شده است، و اگر سوار این ماشین نشد و از آمدن منصرف شد و یا با ماشین بعدی بود قطعاً باقی است. الان که شما روی دو قضیه تعلیقیه یقین دارید، آیا اینجا می توانید استصحاب جاری کنید یا نه؟ شما هشت ساعت پیش یقین داشتید به اینکه دوست شما سالم است، حالا شک دارید که سلامت دارد یا ندارد، چه چیزی مانع می شود از اینکه شما استصحاب بقای دوست شما را جاری کنید، این جا بین زمان یقین و شک شما چه فاصله ای افتاده که مانع از جریان استصحاب بشود؟ کسی نمی تواند بگوید: اینجا ما یقین داریم که اگر برادر من در ماشین بود، قطعاً تلف شده بود، این یقین یک طرفه است، یک یقینی هم دارید که اگر سوار نشده است، قطعاً باقی است، این دو تا یقین که کنار هم قرار می گیرد برای شما حالت شک ایجاد می کند، که آیا سوار شد یا نه؟ آیا کشته شد یا نه؟ در نتیجه آیا باقی است یا نه؟

شما هشت ساعت پیش یقین به وجود این داشتید، الان هم شک در بقای این دارید،

درحالی که یقین دارید که «لو كان في الماشين» قطعاً کشته شده بود، اما این سبب نمی شود که به استصحاب لطمه ای وارد بیاید، تمام شکهایی که برای انسان پیدا می شود معمولاً از همین راهها پیدا می شود، انسان دو قضیه تعلیقیه متیقنه را کنار هم می گذارد، ولی چون موضوع این قضیه تعلیقیه برای او روشن نیست حالت شک برای او پیش می آید که بالاخره آیا نتیجه آن است که در آن قضیه است یا نتیجه آن است که در این قضیه است؟ عدم کریت در روز شنبه بوده است، در روز یکشنبه و دوشنبه هم مجموعاً علم به حدوث ملاقات و کریت پیدا کردید، لکن این دو علم برای شما این شک را بوجود آورده است، که آیا در زمان ملاقات، کریت تحقق داشت یا نه؟ عدم کریت الی زمان الملاقات را استصحاب می کنید.

چه مانعی از این استصحاب وجود دارد؟ و چه چیزی می تواند رادع از این استصحاب بشود؟ یقین به اینکه اگر ملاقات در روز دوشنبه واقع شد، پس کریت در روز شنبه بوده است، پس آن حالت منتقض شده است، اینها همه قضایای تعلیقی است، و این قضیه تعلیقی خودش منشأ شک است، شک که پیدا شد موضوع برای استصحاب تحقق پیدا می کند، پس خلاصه این اشکالی که به ذهن من می آید نسبت به بیان مرحوم آخوند این بود که شما شبهه مصداقیه «لا تنقض اليقين بالشك» درست نکرديد، شما، ما را بین دو یقین قرار دادید، و قرار داده شدن بین دو یقین نه تنها مانع از استصحاب نمی شود، بلکه خودش محقق استصحاب است، یعنی ایجاد شک می کند، و شک موجب جریان استصحاب خواهد بود. اشکال دیگری هم کثیری از محققین به مرحوم آخوند کرده اند که آن اشکال را بعداً «ان شاء الله» ملاحظه می کنید.

پرسش:

۱ - نظر مرحوم آخوند(ره) در مورد تردید در زمان شك به زمان یقین چیست؟

۲ - مورد جریان استصحاب عدم با فرض عدم مانع را بیان کنید.

۳ - اشکال استاد به مرحوم آخوند(ره) در جریان استصحاب عدم چیست؟

۴ - دوران امر میان دو یقین را توضیح دهید.

۵ - شك در مورد یقین در دو قضیه تعلیقیه، چه آثاری دارد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشكال به مرحوم آخوند(ره) در تقسيم عناوين به واقعيه و خارجيه

يك اشكال مهمی که جمعی از محققین بزرگوار از جمله سيدنا الاستاذ الاعظم الامام (مد ظله العالی) به مرحوم آخوند(ره) در رابطه با بیان ديروزشان کرده اند، این است که می فرمایند: عناوینی که در موضوعات ادله اخذ می شود، دو جور هستند: گاهی از اوقات اینها از عناوین واقعيه هستند و به عبارت دیگر، از عناوین خارجيه هستند، منتها خارجیت هر عنوان خارجي، به حسب خودش است. همان طوری که خمر، يك عنوان واقعي خارجي است، مسأله عدالت هم همین طور است. مسأله عالمیت زید، همین طور است. خمر يك عنوان واقعي خارجي است. عدالت زید هم، يك عنوان واقعي خارجي است. منتها خارجیت خمر، به مشاهد بودن و جهت مخصوص به خودش است و خارجیت عدالت هم، به کیفیت مخصوص به خودش ولی هر دو جهت، در واقعیت خارجيه، مشترك هستند. اما گاهی از اوقات، عناوینی که در موضوعات ادله شرعيه اخذ

می شود، از امور وجدانیه است. مثل عنوان یقین، عنوان شک، عنوان ظن، اینها یک سنخ خاصی از عناوین هستند که در موضوعات بعضی از ادله شرعیه قرار گرفته اند.

عدم جواز تمسک به شبهه مصداقی خود دلیل

بعد ایشان می فرمایند: این مطلب که در شبهه مصداقیه هیچ دلیلی، به خود آن دلیل نمی شود تمسک کرد و نیز این تقریبا مسلم است که شبهه مصداقی هیچ دلیلی، به خود آن دلیل «جائز التمسک» نیست ولو اینکه در شبهه مصداقی مخصص، بعضی گفته اند:

رجوع به عام در آن جایز است، چون که اینها دو دلیل هستند: یک دلیل، دلیل عام است و یک دلیل، دلیل خاص است. لذا گفته اند: اینکه نزاع شده آیا در شبهه مصداقی مخصص، می شود رجوع به عام کرد یا نه؟ این در مخصصات منفصله است؛ یعنی آنجایی که ما دوتا دلیل داشته باشیم، برای شبهه مصداقی یک دلیل به دلیل دیگر مراجعه نکنیم. اما اگر مخصص متصل باشد مثل این که از اول بگوید: «اکرم العلماء العدول» و یا حتی اگر به صورت استثنا ذکر بکند، بگوید: «اکرم العلماء الا الفساق منهم»، ابا در اینجا شبهه مصداقیه مخصص، جواز رجوع به عام ندارد و کسی هم نمی تواند قائل بشود برای اینکه ما دوتا عنوان نداریم. ما یک عنوان و یک دلیل داریم. وقتی که مولا می گوید: «اکرم العلماء العدول» اگر زید عالم «مشکوک العداله» شد، شما اگر بتوانید تمسک به «اکرم العلماء العدول» بکنید، باید در امر «مشکوک العلم» هم به «اکرم العلماء العدول» بتوانید مراجعه بکنید برای اینکه چه فرق است بین صفت و موصوف؟ اگر شما در شک در صفت، توانستید رجوع بکنید، در شک در موصوف هم، باید بتوانید رجوع بکنید. لذا خودشان در آنجا تصریح کردند به اینکه در مخصصات منفصله، بحث واقع شده و الا در مخصصات متصله که به منزله دلیل واحد و عنوان واحد است، تمسک در شبهه مصداقیه جایز نیست.

این محققینی که به مرحوم آخوند اشکال می کنند، می فرمایند: شبهات مصداقیه در قسم اول از عناوین که عناوین واقعیه خارجی است، تصور دارد، یک امر معقول و متصور است. مثلا من نمی دانم این مایع خمر است یا نه؟ این شبهه مصداقیه است. من نمی دانم زید عالم عدالت دارد یا نه؟ این شبهه مصداقیه است. من نمی دانم زید اصلا عالمیت دارد یا ندارد؟ این شبهه مصداقیه است. در این سری از عناوین، شبهه مصداقیه

تصور می شود.

اما در قسم دوم که یک امور وجدانی، موضوع دلیل قرار گرفته است. انسان در رابطه با آن امور وجدانی، چطور می تواند تردید داشته باشد؟ مثلاً در نماز گفته اند: «رجل شك بين الثلاث و الاربعه»، اگر شما در همان حال نماز تردید بکنید که اصلاً من شك دارم یا ندارم؟ اگر شبهه مصداقیه بخواند تصور بشود، باید به این کیفیت تصور بشود که اصلاً من شك دارم یا نه؟ شما به وجدان خودت مراجعه کن؛ ببین در وجدان شما تردید و شك هست یا نیست؟

مگر به قول امام بزرگوار، بعضی از وسواس ها چنین مسائلی را داشته باشند و الا واقعتاً مسأله، این است که معنا ندارد انسان در این سنخ امور، تردید داشته باشد؟ معنا ندارد شك داشته باشد در اینکه یقین دارد یا نه؟ معنا ندارد که شك داشته باشد در اینکه شك دارد یا ندارد؟ مثلاً در باب استصحاب، در غیر این جهتی که مربوط به بحث ما است، استصحاب گفته: «لا تنقض اليقين بالشك»، آیا شما می توانید فکر بکنید که من نمی دانم یقین و شك دارم یا ندارم؟ اگر شما بخواهید شبهه مصداقیه تصور بکنید، بله، انسان نسبت به دیگران، این شك را ممکن است بکند. من نمی دانم که شما علم دارید یا نه؟ من نمی دانم که شما شك دارید یا نه؟ امکان دارد انسان نسبت به گذشته خودش هم تردید بکند که مثلاً این مطلبی را که امروز برایم یقینی شده، آیا دو سال پیش هم برایم یقینی بود یا نه؟ این بخاطر این است که واقعتاً گذشته از او غائب است؛ یعنی گذشته برای او مجهول است.

یقین و شك فعلی در جریان استصحاب

اما در استصحاب، مسأله یقین و شك در رابطه با جریان فعلی است؛ یعنی الان، در حال حاضر، بالفعل من شك بکنم که یقین و شك دارم یا ندارم؟ مثل همان کسی است که در نماز شك بکند که اصلاً من شك دارم «بین الثلاث و الاربع» یا ندارم؟ باز اشتباه نشود در آن مثال، یک وقت انسان در نماز شك می کند لکن نمی داند شكش بین الثلاث و الاربع است، یا بین الاربعه و الخمس است؟ آن متعلق معلوم نیست؛ اما امرش چنین دایره می باشد که اگر شکی باشد، بین سه و چهار است. اما همین الان نمی دانم شك دارم یا نه؟ آیا این تصور می شود، آیا این تعقل می شود؟ اگر شما شبهه مصداقی برای شك بین سه و

چهار در نماز بخواهید درست کنید، شبهه مصداقيه است؛ یعنی ندانید که شك هست یا نیست؟ مثل اینکه نمی دانید که «خمر او لیس بخمر»؟ آیا این دوتا در یک ردیف هستند؟ همان طوری که شما نمی دانید «هَذَا خمر او لیس بخمر»، نمی دانید که خودتان شك دارید یا نه؟ یقین و شکی که در باب استصحاب معتبر است، انسان بنشیند در مقابل «لا تنقض»، بعد رجوع به خودش هم بکند، بگوید: من نمی دانم یقین و شك دارم یا نه؟ یقین و شك وجدانی برای شما هست، اگر یقین به حالت سابقه، شك در وضع لاحق هست، هست و الا، نیست. نمی شود تردید در این معنا وجود داشته باشد. لذا این بزرگان معتقد هستند که در عناوینی که از امور وجدانیه باشد، اصلاً شبهه مصداقيه، تصور نمی شود. اما در سایر عناوینی که در موضوعات احکام اخذ شده، چه از قبیل خمر باشد و چه از قبیل عدالت و علم باشد، در آنها تصور می شود. امکان دارد در آنها شبهه مصداقيه باشد.

اشکال به کلام مرحوم آخوند(ره) در عدم احراز اتصال شك به یقین

بعد به مرحوم آخوند می فرمایند: شما چطور اینجا شبهه مصداقيه «نقض الیقین بالشك» درست می کنید؟ چطور می گوید: ما اتصال زمان شك به یقین را احراز نکردیم؟ چطور می توانید بگویید: ما احتمال می دهیم که خلاصه حرف آخوند این است که بین یقین سابق و شك لاحق، یک یقین به خلافی فاصله شده باشد؟ این یقین به خلاف نه در سابق، همین الان؛ یعنی الان وجود داشته باشد، الان تحقق داشته باشد، شما چطور احتمال می دهید؟ شما به وجدانتان مراجعه کن، ببین آیا بعد از یقین به حالت سابقه، یقین به خلافی در کار است، یا شما هستید و سر تا پا شك در بقای حالت سابقه؛ یعنی وقتی به وجدان خودتان مراجعه می کنید، می بینید غیر از این دو حالت، وجود ندارد: یکی یقین به حالت سابقه که در استصحاب ما، همان استصحاب عدمی بود، یکی هم شك در این معنا، یکی یقین به عدم کَریت، یکی هم شك در بقای عدم کَریت «الی زمان الملاقاه»، آیا وجدانا غیر از این یقین و شك، یک مسأله دیگری در کار است که شما بگویید: ما احتمال می دهیم که یک یقین به خلاف حالت سابقه، در این وسط فاصله شده و در نتیجه احراز اتصال زمان شك به یقین نکردید، ایشان می فرمایند: این غیر قابل تصور و غیر قابل تعقل است.

همان طوری که مرحوم شیخ در «مجهولی التاریخ» که هر دو عدم اثر داشته باشد،

همین مبنا را ذکر کردند و واقعه هم همین است. چه ربطی به جریان استصحاب دارد؟ تعارض، فرع جریان استصحاب است؛ یعنی بعد از آنی که ارکان استصحاب، در دو تا استصحاب تمام بود و از نظر ارکان هیچ نقصی نداشت، هر دو فی نفسه جریان پیدا می کنند، لکن بعد که در مقام عمل می خواهیم بیاییم، می بینیم علم اجمالی به خلاف این اصل، داریم. می دانیم یکی از این دو استصحابها، دروغ است و چون ترجیحی در کار نیست، هر دو را کنار می گذاریم. پس معنایش تعارض، یعنی کنار گذاشتن است. اما بحث فعلی ما، در جریان و عدم جریان است. نه کنار گذاشتن و الا مرحوم شیخ هم در آنجایی که هر دو عدم، اثر داشته باشد، نتیجه حرفشان با حرف آخوند یکی است. منتها آخوند می فرماید: هیچ یک، جریان پیدا نمی کند. مرحوم شیخ می فرماید: جریان پیدا می کنند، اما به تعارض، تساقط پیدا می کنند.

ثمره عملیه بین فرمایش آخوند و شیخ در صورت اثر داشتن یک عدم

اما در این فرض محل بحث ما، یک ثمره عملیه بین فرمایش شیخ و فرمایش مرحوم آخوند است و آن اینکه اگر یکی از دو عدمها، اثر داشته باشد؛ در اینجا مرحوم آخوند می فرماید: «لا یجری اصلاً». اما مرحوم شیخ که جریان را قبول داشتند، با معارضه می خواستند تساقط را بگویند، اینجا دیگر جای معارضه نیست. اینجا یک استصحاب جریان پیدا می کند. اینها به این آسانی از مسأله دست بردار نیستند، گفته اند: شما می گوئید: شبهه مصداقیه، در «لا تنقض الیقین بالشک» تصور نمی شود؟ می گوئیم: بله.

می گویند: ما مواردی را برای شما پیدا کردیم که چاره ای ندارید جز اینکه از همین طریق مسأله را حل بکنید. یک مثال مسأله فقهیه مشکله، مسأله این است: اگر کسی یقین دارد به اینکه اول صبح و اول طلوع آفتاب، «کان مجنبا»، جنب شد «عن علم»، بعد اول ظهر فرضاً غسل کرد، جنابت معلومه، غسل جنابت هم در اول ظهر، مزیل جنابت تحقق پیدا کرد. بعد که مسأله غسل گذشت و ساعتی بر او گذشت، به یک مناسبت، لباس خودش را تفحص و تفتیش کرد، حالا فرض کنید خوابی هم برایش پیش آمد، دید در لباسش منی وجود دارد، منی مسلم است که دیگر هیچ تردیدی در منی بودنش، نیست. اضافه اش هم به خودش مسلم است. لکن حالا نشسته فکر می کند که آیا این منی در رابطه با همان جنابت اول صبح است؟ مربوط به همان اول روز است که در نتیجه، ما ظهر غسل کردیم

و دیگر در این رابطه مسأله ای نداریم، یا اینکه نه، این منی، یک جنابت جدید است و به دنبال این باید غسل تحقق پیدا بکند؟ برای زوال این، چاره ای جز غسل نیست، پس مسأله موضوعش کاملاً مشخص شد.

محققین در اینجا گفته اند: استصحاب جریان ندارد. اگر کسی چنین بگوید: ما می خواهیم استصحاب بکنیم، ما یقین داریم که در حال خروج این منی که الان در لباس وجود دارد، قطعاً جنابت بوده و این جنابت را ما نمی دانیم که مرتفع شده یا نه؟ بایم استصحاب بقای جنابت را جاری بکنیم. گفته اند: این استصحاب جریان ندارد. بعد طرفداران مرحوم آخوند می خواهند اینجا به نفع خودشان استفاده کنند، بگویند: می دانید چرا استصحاب در اینجا جریان ندارد؟ برای اینکه اینجا، هم احراز اتصال زمان شک به یقین نشده چرا؟ برای اینکه ما احتمال می دهیم که این جنابت، همان جنابت اول صبح باشد و اگر همان جنابت باشد، ظهر غسل کرده، مسأله اش منتفی شده، یقین به ضد حالت سابقه پیدا شده، پس اگر این منی، در رابطه با جنابت اول صبح باشد چون یقین به زوال آن جنابت، در اول ظهر تحقق پیدا کرد، حالت سابقه اش منتقض شده است.

یک احتمال هم این است که نه، مربوط به جنابت صبح نباشد بلکه در خواب بعد از ظهر، این منی بیرون آمده باشد. اما یک احتمال «نقض الیقین بالیقین» است، یک احتمالش هم «نقض الیقین بالشک» است؛ یعنی روی یک احتمال، بین حالت سابقه و بالفعل، یقین به غسل فاصله شده، و روی یک احتمال یقین به غسل فاصله نشده، پس علت عدم جریان استصحاب، همین عدم احراز اتصال زمان شک به یقین است و الا چه علت دیگری می تواند داشته باشد؟ چه وجه دیگری شما می توانید در اینجا تصور بکنید؟ پس در این مسأله فقهیه، استصحاب جریان ندارد. لکن سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (مد ضله العالی) با اینکه در اینجا عبارتشان خیلی روشن نیست اما در جواب این طور می فرمایند: ما قبول داریم اینجا استصحاب جریان ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): در شبهه مصداقیه، علت عدم جریان، عدم احراز اتصال بود و عدم احراز اتصال، معنایش این است؛ یعنی نمی دانیم «نقض الیقین بالشک» است، یا «نقض الیقین بالیقین» است؟ دوتا احتمال دارد. انفصال محرز نیست.

ایشان در جواب این طور می فرمایند: بله، ما قبول داریم استصحاب در این مثال جاری نیست. اما به داستان شما ارتباط ندارد، این به مسأله احراز اتصال زمان شک به

یقین و عدم احراز اتصال زمان شک به یقین، مربوط نیست. داستان دیگری در اینجا وجود دارد که استصحاب، جریان پیدا نمی کند و آن داستان این است که شما اینجا می خواهید جنب بودن شخص را استصحاب بکنید، یا اثر وجود این منی را در رابطه با شخص استصحاب بکنید؟ آن چه که هست این است شما یک منی در این لباس دیدید، منی هست قطعاً، برای شخص مکلف هم هست قطعاً، اما نفس این معنا اثر ندارد.

«وجود المنی فی اللباس مع العلم بکونه من المكلف»، این «لا- یترب علیه الا-ثر». آنی که اثر بر او بار است، جنب بودن مکلف است. جنب، احکامی دارد. جنب باید غسل بکند.

جنب نباید مثلاً- وارد مسجد بشود و سایر احکامی که بر جنب بار است. جنابت حالت مکلف است و اضافه به مکلف دارد. وقتی که ما سراغ مکلف می آییم، می بینیم مکلف سه تا حال دارد: اول صبح «کان جنباً قطعاً». اول ظهر جنابت زائل شد قطعاً، الان هم شک در اصل جنابت دارد، آیا از نظر حالات مکلف، ما غیر از سه حالت چه حالتی داریم؟ «کان المكلف جنباً فی اول الصبح قطعاً و مغتسلاً مزیلاً للجنبه قطعاً فی اول الظهر و شاکاً فی الجنبه» حال که از خواب بلند شده و ساعت دوی بعد از ظهر است، آیا حالت دیگری در مکلف، غیر از این سه حالت شما تصور می کنید؟

مکلفی که اول ظهر غسل کرده، حالا شک در جنابت دارد، آیا باید استصحاب عدم جنابت کند یا استصحاب جنابت جاری می شود؟ پس علت عدم جریان استصحاب عدم جنابت، علتش روشن بودن مسأله است؛ یعنی اینجا بین زمان شک و یقین، قطعاً یقین فاصله شده. اول صبح یقین، الان شک در جنابت «بین یقین و الشک» یقین به زوال جنابت قطعاً در اول ظهر، پس چه تردیدی در این امور وجدانیه است؟ ما در چه مسأله ای تردید داریم؟ در کجای شک و یقین تردید داریم؟ پس اگر حالت مکلف را که منشأ اثر است، بخواهید ملاحظه کنید، این سه حالت بیشتر نیست. اگر «وجود المنی فی الثوب» را بخواهید ملاک قرار بدهید، «وجود المنی فی الثوب مع العلم بالخروج من المكلف» اینکه موضوع برای غسل نیست. موضوع برای غسل، «جنبه المكلف» است، نه «وجود المنی فی ثوب المكلف». اگر شما قدری بیشتر دقت کنید و بگویید: ما یک حرف دیگری می خواهیم بزنیم، ما اشاره می کنیم به این منی موجود در این لباس، و می گوییم: «و الله عند خروج هذا المنی کان المكلف جنباً»، بحث را روی مکلف می آوریم، اما به این صورت، می گوییم: «و الله عند خروج هذا المنی کان المكلف جنباً»،

پس این مثل یک حالت سابقه است، وقتی که این معنا شد، ما شک داریم در اینکه آن جنابت حادثه «عقب خروج هذا المنی»، آیا مرتفع شده یا نه؟ اینجا است که مسأله باز اتصال زمان شک به یقین و عدم احراز اتصال زمان شک به یقین مطرح می شود.

فرق میان جریان استصحاب شخصی و استصحاب کلی

ایشان در جواب می فرمایند: شما اینجا که اشاره می کنید به این منی موجود و می گوئید: «عند خروج هذا المنی» مکلف جنب است، جنابت را به صورت استصحاب شخصی، کسی می خواهد مثلا جاری بکند، یا به صورت استصحاب کلی، اگر به صورت استصحاب شخصی، کسی بخواهد با مسأله برخورد کند، ما غیر از آن سه حالتی که عرض کردیم، در مکلف چیزی نمی بینیم. مکلف اول صبح «کان جنبا»، اول ظهر «کان متطهرا»، ساعت دوی بعد از ظهر هم شاک در حدوث و عدم حدوث جنابت است، شاک در تحقق و عدم تحقق جنابت است، غیر از این سه حالت، ما نمی بینیم. اما اگر بگوئید: نه ما به شخص کاری نداریم، ما شبیه استصحاب کلی، ممکن است در اینجا، آن مسأله را مطرح کنیم، بگوئیم: همان طوری که در استصحاب کلی قسم ثانی، مردد «بین مقطوع الزوال و مقطوع البقاء» بود، مع ذلک استصحاب جاری می شد، اینجا هم کلی جنابت، مردد «بین مقطوع الزوال و مقطوع البقاء» است؛ یعنی اگر جنابت صبح باشد، قطعا زائل شده و اگر جنابت در خواب بعد از ظهر باشد، قطعا باقی است. پس «ربما یقال» به اینکه شبیه استصحاب کلی، در اینجا جریان پیدا بکند.

جوابش این است که اینجا مغالطه ای شده است. در استصحاب کلی، امر کلی از نظر مصداق، مردد بین دو فرد بود. ما از اول نمی دانستیم که کلی، در ضمن یک فرد «طویل العمر» تحقق پیدا کرده، یا از اول در ضمن یک فرد «قصیر العمر» تحقق پیدا کرده که مسأله وجود یک فرد بود، منتها آن فرد مردد بین «طویل العمر و قصیر العمر» بود، اما در ما نحن فیه، یک فرد از کلی مسلم است، فرد دیگرش مشکوک است. پس مسأله تردد فرد نیست، یک فرد از جنابت، جنابت صبح، قطعا زائل شد. پس این فرد، دیگر بحث ندارد.

فرد دیگر جنابت، از اول «مشکوک الحدوث» است، از اول «مشکوک التحقق» است.

پس صرف اینکه ما اینجا کلمه «مقطوع الارتفاع و مقطوع البقاء» را می آوریم، دلیل بر این نیست که این همان استصحاب کلی قسم ثانی است؟ استصحاب کلی قسم ثانی در

اینجا اصلاً وجهی ندارد. آنجا یک فرد بود، منتها این فرد مردد است بین قصیر و طویل اما اینجا «فردان» است: یک فردش قطعاً تحقق پیدا کرد و قطعاً زائل شد و حدوث فرد دیگر مشکوک است. لذا به استصحاب کلی قسم ثانی ربطی ندارد.

بله، می‌تواند کسی در اینجا مسأله استصحاب کلی قسم ثالث را به این صورت پیاده بکند، بگوید: من احتمال می‌دهم که در همان هنگامی که غسل می‌خواست تمام بشود و جنابت صبح زائل بشود، در همان آن، این جنابت واقع شده باشد که اتصال کلی جنابت در صبح به هم نخورد، اتصال کلی جنابت در جای خودش محفوظ باشد. چنین تصویری می‌تواند کسی در اینجا بکند که بگوید: در آن حالی که می‌خواست جنابت صبح زائل بشود، مقارن با زوال جنابت اول، این جنابت امکان تحقق دارد و امکان وجود دارد.

همان طوری که در کلی قسم ثالث مسأله اش را این طوری فرض می‌کردیم که مقارن با خروج زید از دار، عمرو وارد دار شده باشد. اگر مسأله به این صورت باشد، اینجا هیچ مانعی ندارد، ما استصحاب را جاری می‌کنیم و می‌گوییم: هیچ مانعی ندارد، شما استصحاب را جاری بکنید. اگر استصحاب کلی قسم ثالث جریان پیدا کرد و در اصل استصحاب کلی قسم ثالث، ما مناقشه‌ای نکردیم، اینجا هم به عنوان یکی از مصادیق استصحاب کلی قسم ثالث، استصحاب را جاری می‌کنیم.

در نتیجه، در این صورت اخیر، ما قائل به جریان استصحاب می‌شویم بناء بر اینکه استصحاب کلی قسم ثالث جاری باشد و در غیر این صورت، علت عدم جریان استصحاب، این است که ارکان استصحاب تمام نیست. حالت سابقه متیقنه ندارد که ما استصحاب را جاری بکنیم و مسأله عدم جریان استصحاب، هیچ گونه ارتباطی به مسأله احراز اتصال زمان شک به یقین و عدم احراز اتصال، ارتباط پیدا نمی‌کند.

پرسش:

۱ - اشکال به مرحوم آخوند(ره) در تقسیم عناوین به واقعیه و خارجیه چیست؟

۲ - مراد از یقین و شک فعلی در جریان استصحاب را بیان کنید.

۳ - چه اشکالی به مرحوم آخوند(ره) در عدم احراز اتصال شک به یقین هست؟

۴ - ثمره عملیه بین فرمایش آخوند(ره) و شیخ(ره) در صورت اثر داشتن یک عدم چیست؟

۵ - فرق میان جریان استصحاب شخصی و استصحاب کلی را ذکر کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم تردید در عناوین بلحاظ حال فعلی

جواب مهمی که از مرحوم آخوند داده شد، این بود: عناوینی که در موضوعات اخذ می شود، اگر از قبیل امور وجدانیه باشند مثل همین عنوان شک و یقین و امثال ذلک، در اینها شبهه مصداقیه تصور نمی شود؛ یعنی نمی توانیم ما یک جا شک بکنیم که آیا این عنوان، بالفعل در ما وجود دارد یا نه؟

عرض کردیم که اگر به لحاظ دیگران ملاحظه بشود، انسان می تواند شک بکند در اینکه آیا زید متیقن یا شاک است و اگر در خود انسان به لحاظ غیر حالت فعلی باز ملاحظه بشود، انسان ممکن است تردید بکند که یک سال قبل، آیا در رابطه با این مسأله متیقن بوده یا شاک بوده است؟ اما این عناوین به لحاظ حالت فعلی، برای خود انسان، دیگر نمی تواند مورد تردید واقع بشود اما بعضی ها این مسأله را نمی پذیرند و مواردی را پیدا کرده اند و به عنوان شبهه مصداقیه «لا تنقض» که آیا این «نقض الیقین بالیقین» یا

«نقض الیقین بالشک» است؟ آن را از جریان استصحاب بیرون برده اند، گفته اند: همان طوری که در شبهات مصداقیه عناوین ادله دیگر، نمی توانیم به آن ادله تمسک کنیم، در «لا تنقض الیقین بالشک» هم مسأله این طور است.

موردی را روز گذشته ذکر کردیم؛ لکن یکی دو مورد دیگر هم - برای این که این مسأله تثبیت بشود و یک وقت فکر نشود که اینجا ممکن است شبهه مصداقیه در کار باشد، لازم است ذکر بشود: یک مورد این است - البته این مورد خیلی به نظر ابتدائی، روشن است - اگر شما فرض کنید به فسق زید یا عدم عدالت زید در یک زمانی یقین داشتید، الان که فکر می کنید، شک می کنید که آیا این زید باقی بر عدم عدالت هست یا باقی بر عدم عدالت نیست؟ لکن احتمال می دهید که در فاصله بین یقین به عدم عدالت و شک در بقا، یک یقین به عدالتی فاصله شده باشد، چون نسبت به یقین در زمان سابق، انسان می تواند تردید بکند که آیا یک ماه پیش، یقین داشته یا نه؟ اینجا آیا استصحاب جاری می شود یا جاری نمی شود؟ مثلاً یک سال قبل، «زید کان فاسقا قطعا» بدون هیچ تردید، الان شک دارید در اینکه «فاسق او لیس بفاسق؟» لکن احتمال می دهید که شش ماه قبل، شما در چند روزی، یقین به عدالت زید برایتان پیدا شده، این مثال به حسب ظاهر، برای اینهایی که در اینجا شبهه مصداقیه برای «لا-تنقض» درست می کنند، مثال خوبی است، می گویند: اینجا استصحاب جاری نمی شود. چرا؟ برای اینکه احتمال می دهیم که یقین به فسق یک سال قبل، به یقین به عدالت شش ماه پیش، منتقض شده باشد «و نقض الیقین بالیقین» تحقق پیدا کرده باشد، پس یک طرف احتمال «نقض الیقین بالیقین» است در صورتی که شما شش ماه قبل، یقین به عدالت پیدا کرده باشید، یک طرف احتمال «نقض الیقین بالشک» است در صورتی که شش ماه پیش هم، شما حالت شک داشته باشید، اینجا چطور می توانیم به «لا-تنقض الیقین بالشک» تمسک بکنیم؟ ما احتمال می دهیم یک طرف قصه «نقض الیقین بالیقین» است و یک طرف «نقض الیقین بالشک» است، «فلا یجری الاستصحاب» برای اینکه شبهه مصداقیه است.

«نقض الیقین بالشک» در شک ساری

جواب این مسأله این است: شما اگر یقین هم داشته باشید، به این که شش ماه قبل، یقین به عدالت داشته اید لکن شکی که الان برای شما پیدا می شود، این شک به صورت

شك ساری، شش ماه قبل را هم بگیرد؛ یعنی الان که شما که شك می کنید در اینکه عادل هست یا نه؟ این ظرف شك شما فقط الان نیست، مشکوک شما عدالت «فی هذا اليوم» نیست، این شك سرایت کرد، به صورت شك ساری، همان متیقن قبلی شما را هم گرفت؛ یعنی الان شك دارید که از شش ماه قبل، آیا عدالت برایش پیدا شده یا نه؟ اینجا که شما یقین دارید، به اینکه در شش ماه قبل، یقین به عدالت داشتید، همین جا هم «نقض الیقین بالشك» است. چرا؟ برای خاطر این که این یقین دوم شما به عدالت، تا کی معتبر است؟ مادامی که بوده، الان شما در همان متیقن، شك کردید، نه در بقای متیقن نسبت به یقین به عدالت، در قاعده شك ساری، فرق بین شك ساری و استصحاب این است که در استصحاب، انسان در متیقن شك ندارد، در حدوث متیقن تردیدی ندارد، در بقای متیقن، شك دارد، لذا بین قضیه متیقنه و مشکوک در استصحاب، هیچ تناقضی نیست.

ما در استصحاب، هم قضیه متیقنه لازم داریم و هم قضیه مشکوک و در عین حال هم می گوییم: این دو قضیه باید متحد باشد، چطور می شود یک قضیه هم متیقن باشد و هم مشکوک باشد؟ این فقط به اعتبار این است که قضیه متیقنه، در رابطه با حدوث است و قضیه مشکوک در رابطه با بقا است و الان نمی شود که یک قضیه، هم متیقن باشد و هم مشکوک؟ پس در استصحاب، شك شما به خود متعلق یقین متعلق نیست؟ شك شما به بقا تعلق گرفته است. اما در شك ساری، شما نسبت به همانی که متیقن شما بوده، الان تردید پیدا کردید، یقین رفت، یقین یک مسأله ای بود که پیدا شد و بعد به علت عروض شك، منتفی شد. لذا در شك ساری، آن را که شما الان از نظر صحت نفسانی، واجد آن هستید، نفس شك است. بله، قبلا یقین دار بودید، قبلا یک عنوان یقینی هم در شما وجود پیدا کرده بود اما الان شما، نسبت به این متعلق یقین، غیر از شك هیچ چیزی ندارید و در قاعده ساری، هم که ملاحظه فرمودید، شاید بعدا هم به یک مناسبتی بحث بکنیم.

عدم امکان دلالت لا تنقض بر حجیت استصحاب و قاعده یقین

البته تخیل شده شاید هم بعضی ها قائل شده باشند که ادله «لا تنقض الیقین بالشك»، هم دلالت بر حجیت استصحاب می کند و هم دلالت بر حجیت قاعده ای که مرحوم شیخ، از آن تعبیر به قاعده یقین می کند که مقصودش شك ساری است. لکن محققین این معنا را قبول ندارند. در مورد «لا تنقض الیقین بالشك» می گویند: ظاهرش این است که یقین

فعلی را، به شک فعلی نقض نکن؛ یعنی مخاطب در حال توجه خطاب «لا- تنقض»، هم واجد صفت یقین است و هم واجد صفت شک است، این فقط در استصحاب امکان دارد. اما در قاعده یقین و شک ساری، در آن واحد، مخاطب واجد هر دو صفت نیست، یک برهه ای از زمان متیقن بوده، حالا یقینش را از دست داده، یقین تبدل به شک پیدا کرده است. لذا محققین معتقدند که «لا تنقض الیقین بالشک»، فقط حجیت استصحاب را دلالت می کند. اما قاعده یقین، هیچ حجیتی ندارد؛ به این معنا که اگر شما یقین به یک شیئی داشتید و بعد در همان متیقن تردید پیدا کردید، آن یقین قبلی هیچ فایده ای ندارد.

او نمی تواند حجیتی داشته باشد، نمی تواند شما را ملزم بکند به اینکه الان هم معامله یقین بکنید، الان در رابطه با این، فقط شک محض وجود دارد.

وقتی که این مسأله روشن شد، بعد سراغ این مثال می آییم، می گوییم: در اینجا که شما یک سال قبل، یقین به فسق داشتید و احتمال می دهید؛ یعنی ما فرض یقینش را کردیم، یقین دارید که شش ماه قبل، یقین به عدالت پیدا کردید و الان برای شما شک پیدا شده، اما نه به لحاظ وضع فعلی، به لحاظ همان شش ماه قبل؛ یعنی شما الان در آن یقین تردید کردید، الان یقین شما تبدل به شک پیدا کرد، اینجا حرف ما این است: مادامی که شما یقین به عدالت داشتید، آن که «نقض الیقین بالیقین» بود، هیچ تردیدی نبود اما حالا که شما یقین را از دست دادید و یقین شما تبدل به شک پیدا کرده است، آیا با توجه به این شک فعلی، در مجموعه این یک سال، متیقن و مشکوک شما، متصل به هم یا جدای از هم است؟

شما الان اگر بخواهید یقین به فسق یک سال، با شکی که الان برای شما پیدا شده، پیدا کنید؛ این «نقض الیقین بالشک» است. نه اینکه این دو طرف دارد، با اینکه یقین دارید شما، یقین دارید به اینکه شش ماه قبل، یقین به عدالت داشتید اما الان آن یقین به عدالت، «مات و فات»، او تبدل به شک پیدا کرد، نه؛ شک در بقا بلکه شک در همان متعلق یقین شش ماه قبل، الان که برای شما شک پیدا شده، این شک را با یقین به فسق یک سال قبل که ملاحظه می کنید، چرا استصحاب بقای فسق جاری نشود؟ می گویند: من مدتی یقین به عدالت داشتم ام؟ می گوییم: تا شما یقین داشتید، در همان ظرف، نمی توانستید استصحاب را جاری بکنید، اما الان که شک پیدا کردید و همان یقین از بین رفت، استصحاب بقای فسق را جاری بکنید. این نه فقط برای این اثر است که الان بخواهیم آثار فسق را بار

بکنیم، نه، تنها برای این ما نمی خواهیم بگوییم. همین الان آثار فسق شش ماه قبل را هم باید جاری بکنید؛ یعنی اگر شش ماه قبل، یقین به عدالت زید پیدا کردید و پیش زید، طلاق دادید و الان در همان یقین شما تردید کردید، استصحاب فسق می گوید: طلاق شش ماه قبلتان هم باطل است. ولو اینکه شما در حال طلاق، یقین به عدالت داشتید.

(سؤال... و پاسخ استاد): پس اینهایی که یقین به یک مسائلی دارند، بعد یک شبهه ای برایشان پیدا می شود، تردید می کنند، این مسأله چیست؟ استصحاب را کار نداشته باشید، استصحاب، شک در بقا است؛ یعنی بین شک و یقین در استصحاب تعارض نیست، یقین به حدوث، متعلق است. شک به بقا، متعلق است. لذا شما قضیه متیقنه دارید و مشکوکه، از طرفی دیگر هم می گوید: قضیه متیقنه و مشکوکه، باید موضوعا و محمولاً یکی باشد. آیا شما نپرسیدید که چطور می شود موضوع و محمول در یک قضیه، یکی باشد، هم متیقن باشد و هم مشکوک؟ این برای این است که یکی در رابطه با حدوث است و یکی در رابطه با بقا است.

معنای تبدل شک به یقین در قاعده یقین

اما در قاعده شک ساری، به تعبیر مرحوم شیخ قاعده یقین، در قاعده یقین، شما در همان متیقن تردید می کنید، مثل یک آدمی که به یک مسأله علمی قاطع است، بعد با یک شخص ملاتر از خودش برخورد می کند، یک شبهه القا می کند، یقینش را از او می گیرد.

در قاعده یقین و شک معنای تبدل شک به یقین این است.

وقتی که چنین شد، در این مثالی که ما عرض کردیم، شما یک سال قبل علم به فسق زید داشتید، شش ماه قبل علم به عدالت او، الان که شک برای شما پیدا شده، آیا شک شما به عدالت و فسق فعلی فقط تعلق گرفته؟ نه، این دائره شک توسعه پیدا کرد، رفت همان زمانی را هم که شما یقین به عدالت داشتید، گرفت؛ یعنی الان تردید دارید که آن روز که ما یقین به عدالت داشتیم، آیا این واقعا عادل بود، واقعا دارای عدالت بود؟ شش ماه قبل هم پیش او یک طلاق دادیم، به عنوان اینکه این یکی از افراد عادل است اما الان که تردید می کنید، از طرفی هم قاعده یقین و شک را حجت نمی دانید، اینجا اگر ما استصحاب بقای فسق را جاری بکنیم، آیا «لا تنقض الیقین بالشک» پیاده نشده؟ من الان که خودم را دارم ملاحظه می کنم، قسم می خورم که یک سال قبل، یقین به فسق بوده و

الان شك در بقا هست. نگوئید: قسم می خورم که شش ماه قبل، یقین به عدالت بوده، می دانیم، ولی آن یقین الان منتفی شد، تبدل پیدا کرد و قاعده ای هم به نام قاعده یقین حجیت ندارد.

بله، اگر کسی در مقابل استصحاب، عقیده اش این باشد که همان طوری که استصحاب حجت است، یک چیزی دیگری هم به نام قاعده یقین، حجیت دارد. در این صورت ما حکم به عدالت می کنیم برای اینکه شش ماه قبل علم به عدالت داشتیم. اما بعد از آن که دانستیم که این قاعده، فاقد حجیت است و دلیل بر حجیت ندارد، آن جهت نفسانی که الان در ما موجود است، این است علم به فسق زید یک سال قبل و شك در بقای فسق زید شش ماه قبل، غیر از این ما مسأله ای نداریم. این حقیقتاً «لا تنقض الیقین بالشك» است.

(سؤال... و پاسخ استاد): این «نقض الیقین بالشك» است، احراز اتصال؛ یعنی این مصداق «لا تنقض الیقین بالشك» است، این را باید احراز کرده باشید.

(سؤال... و پاسخ استاد): متصل باشد، معنایش این نیست که نفس این دو صفت اتصال داشته باشد، الان که نفس این دو صفت هر دو وجود دارد، اتصال یعنی چه؟ متیقن و مشکوک بهم متصل باشد؛ یعنی در فاصله بین متیقن و مشکوک، در این فاصله یک یقین به خلافی فاصله نشده باشد، این معنای اتصال است.

(سؤال... و پاسخ استاد): معنای احتمال که خودش شك است، اصلاً هر استصحابی معنایش این است، معنای استصحاب، شك است. یک مثالی هم می آوریم که روشن بشود. این که شما منشأ شك را بیان می کنید، یک سال قبل «كان فاسقاً»، الان هم شك دارم بر اینکه فاسق است یا نیست؟ بین این علم به فسق و شك در بقای فسق، مدتی یقین فاصله شده بود که الان آن یقین رفت، اثرش هم رفت، شك به همان متعلق یقین، متعلق شده است. قاعده یقین و شك هم اعتبار ندارد.

عدم شبهة مصداقیة برای «لا تنقض»

اما حرفی که الان می گوئیم، عبارت از این است که اصلاً شبهة مصداقیة «لا تنقض»، غیر قابل تصور است. مسأله مهم این است که اصلاً «لا تنقض»، شبهة مصداقیة ندارد.

«لا تشرب الخمر» دارد. «اکرم عالم» هم دارد. «اکرم العادل» هم دارد. همه عناوین را دارد،

این سنخ عناوین، شبهه مصداقیه ندارد. مثل همان مثالی که عرض کردم، دلیل می گوید:

«من شك بين الثلاث و الاربع»، این دیگر شبهه مصداقیه ندارد در همان حال نماز، یک وقت کسی بعد از نماز تردید می کند که توی نماز، شك کرده یا نه؟ بحثی نیست. اما در همان حالی که انسان مبتلا به آن است، یک نیم ساعتی رو به قبله بایستد، بگوید آیا من شك دارم «بین الثلاث و الاربع» یا ندارم؟ این شك حالت نفسانیه است، اگر تردید دارد بین الثلاث و الاربع، شك هست و الا- نیست. مسأله «لا- تنقض الیقین بالشك»، این بزرگان چنین عنوانی را ادعا می کنند که این شبهه مصداقیه ندارد. مثالهایی را پیدا کرده اند که خواستند این مثالها را از راه شبهه مصداقیه «لا تنقض» مطرح بکنند. ما هم این مثالها را بررسی می کنیم، می بینیم این مثالها هیچ ارتباطی به شبهه مصداقیه ندارد، اگر استصحابش جاری نمی شود، علت دیگری دارد مثل همان مثالی که در بحث گذشته عرض کردیم که استصحاب، جاری نمی شود لکن نه به علت شبهه مصداقیه «لا تنقض» بلکه به علت عدم تمامیت ارکان استصحاب.

عدم جریان استصحاب با عدم فاصله میان زمان متیقن و مشکوک

در اینجا، اصل عدم جریان استصحاب را ما قبول نداریم؟ می گوئیم اگر شما یقین هم داشته باشید، به اینکه در شش ماه پیش، یقین به عدالت زید پیدا کردید یک بار، در این یک ماه پیش طلاق دادید، احکام عدالت را بار کردید، الان که شما در آن زمان تردید می کنید که «هل كان عادلا ام لا»؟ الان استصحاب فسق، حاکم است. می گوید: طلاق پیش فاسق داده شده «و هذا باطل» برای اینکه اگر آن یقین را می خواهید ملاک قرار بدهید که نیست، پس چیست؟ «الان بالفعل الیقین بالفسق و الشك فی بقاء الفسق»، بدون اینکه بین زمان متیقن و زمان مشکوک فاصله شده باشد، الان چه فاصله ای هست بین زمان متیقن شما که عبارت از فسق است و بین زمان مشکوک شما؟ الان با آن آدمی که شش ماه پیش، یقین به عدالت نداشت، چه فرقی کردید؟ یک یقینی بود و زائل شد و شك شما هم در بقای او نیست، بلکه در نفس متعلق خود همان یقین دوم است و قاعده یقین و شك و شك ساریه، هم حجیت ندارد. الان «بیننا و بین انفسنا» ما متیقن به فسق زید و شاک در بقای فسق او هستیم. این صورت یقینش اینطور است، تا چه برسد به اینکه انسان صورت احتمالش را مطرح بکند، بگوید: من احتمال می دهم که شش ماه

پیش، یقین به عدالت زید پیدا کردم. می‌گوییم: اگر شما یقین هم داشته باشید به اینکه شش ماه پیش، یقین به عدالت پیدا کردید، ضربه ای به استصحاب نمی‌زند، تا چه برسد به صورت شک، صورت شک که دیگر مسأله روشن تر و مسأله بدیهی تر است.

(سؤال... و پاسخ استاد): شک ساری اثر ندارد؟ رکن قاعده یقین بی اثر، چه فایده دارد؟ اگر قاعده یقین اثر داشت، اینجا دیگر جای استصحاب نبود، قاعده یقین بی اثر است؛ یعنی «الشارع لم يجعله حجه»، این شکی که اگر قاعده یقین، حجیت پیدا می‌کرد رکن او بود، اما حالا که قاعده یقین حجیت ندارد، حکم استصحاب بر آن بار می‌شود، یقین به حدوث فسق و شک در بقای فسق است.

(سؤال... و پاسخ استاد): آن بحث، بحث دیگری است که ما یقین و شک در «لا تنقض» را به معنای «لا تنقض یقین بالشک» معنا بکنیم، یا «لا تنقض یقین» و ما هم اختیار کردیم که خود یقین، نباید به شک نقض بشود، او ربطی به این مسأله ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): این مسأله به اینجا هیچ ارتباط ندارد، ما «لا تنقض یقین بالشک» را بمعنای نفس صفت یقین می‌گیریم، لذا اگر نظرتان باشد، گفتیم: از نظر صفت یقین، بین شک در رافع و شک در مقتضی، هیچ فرقی نمی‌کند و مرحوم شیخ بود که یقین را معنای متیقن قرار می‌دادند، در متیقن‌ها تفصیل قائل بودند، بین آنهایی که استعداد بقا در آنها است و بین آنهایی که استعداد بقا نیست.

ما گفتیم نه، «لا تنقض»، استعمال کلمه نقض در رابطه با خود صفت یقین است و بین شک در رافع و شک در مقتضی فرقی نمی‌کند، لکن در عین اینکه «لا تنقض یقین بالشک»، معنایش این است اما ما چون شک در بقا را در استصحاب معتبر می‌دانیم، لازمه شک در بقا، این است که زمان متیقن به زمان مشکوک، متصل باشد. اگر یک چیزی آمد بین این دو تا فاصله شد، دیگر عنوان شک در بقا، از بین می‌رود. اگر می‌خواهید شک در بقا محفوظ باشد، بین زمان متیقن و زمان مشکوک، نباید جدایی در کار باشد و ما نحن فیه هم همین است. شما یک سال قبل، یقین به فسق داشتید، الان هم شک در بقا، از همان شش ماه قبل که یقین به عدالت پیدا کردید، الان عدالت برای شما مشکوک است.

آیا زمان متیقن شما به زمان مشکوک شما، اتصال ندارد؟ بین دو زمان فاصله افتاده، یک چیزی زمان متیقن را از زمان مشکوک جدا کرده؟ شما الان هم واجد صفت یقین هستید و هم واجد صفت شک هستید و بین دو زمان که الان یکی از آنها یقینی است و یکی

مشکوک، کاملاً اتصال محفوظ است. پس «نقض الیقین بالیقین» کجا است؟

این در موردی است که شما یقین دارید به اینکه شش ماه قبل، یقین به عدالت پیدا کردید اما اگر حالا احتمال می دهید که در شش ماه قبل، یقین به عدالت پیدا کردید، دیگر مسأله روشن است.

یک نکته ای در اینجا دارد که این را عرض بکنیم و آن این است که تا یک کلمه یقینی در اینجا مطرح می شود، خیال می کنند مسأله را داخل در نقض یقین به یقین وارد کنند و یا لااقل شبهه مصداقیه درست می کنند در حالی که در اکثر استصحاب ها که ما جاری می کنیم، همین مسأله وجود دارد. شما قبل از ظهر محدث بودید یقیناً، احتمال می دهید که اول ظهر وضو گرفته باشید، الان نمی دانید مسأله چطوری است؟ قبل از ظهر قطعاً محدث بودم، احتمال می دهم اول ظهر وضو گرفته باشم، لذا الان نمی دانم وضع چطوری است، محدث هستم یا متطهر؟

یقین به نقض حالت سابقه

نکته اش این است: شما اگر اول ظهر وضو گرفته باشید، در همان اول ظهر یقین به زوال حدث پیدا کردید یا نه؟ آدمی که وضو می گیرد، یقین به زوال حدث پیدا می کند، پس الان که احتمال می دهید که این حدث شما باقی باشد یا نه؟ منشأ این احتمال این است که شما احتمال می دهید اول ظهر وضو گرفتید، اگر اول ظهر وضو گرفته باشید، قطعاً در آن حال یقین به نقض حالت سابقه برایتان پیدا شده است. پس چون این احتمال را می دهید، این شبهه مصداقیه «لا تنقض» است. اگر این هم شبهه مصداقیه است، استصحاب را کنار بگذارید برای اینکه خیلی از موارد استصحاب این طور است. آدمی که وضو گرفته، الان شک می کند در اینکه وضو دارد یا نه؟ چرا شک می کند که وضو دارد یا نه؟ برای اینکه احتمال می دهد مثلاً در این خلال، حدثی از او خارج شده است. در آن حال خروج حدث، باز هم آدم تردید دارد یا متیقن است؟ در حال خروج حدث که آدم یقین دارد که وضویش از بین رفته است. پس الان که شما تردید می کنید، احتمال می دهید که حدثی خارج شده باشد که «فی حال خروج الحدث»، شما یقین به زوال وضو داشتید. پس بگویید: این هم شبهه مصداقیه «لا تنقض الیقین» بالشک است. دیگر شما در کجا می خواهید استصحاب جاری بکنید؟ مگر هر کجا که کلمه یقین و لفظ یقین

مطرح شد، مسأله را شبهه مصداقيه درست می کند؟ خیلی از اینها به عنوان منشأ شک، مطرح است، به عنوان مولد شک، مطرح است و در این مثالهای اخیر که این نرخ شاه عباسی است که در آنها استصحاب جریان پیدا می کند.

در نتیجه در این مثال هم، استصحاب کاملاً جاری است و زمان متیقن و مشکوک، متصل است و اصلاً ما مدعا را قبول نداریم که استصحاب جاری نشود، تا علت عدم جریان را شبهه مصداقيه «لا تنقض» قرار بدهیم؟

پرسش:

- ۱ - آیا عدم تردید در عناوین بلحاظ حال فعلی لازم است؟
- ۲ - «نقض الیقین بالشک» در شک ساری به چه صورت قابل تصور است؟
- ۳ - چرا دلالت لا تنقض بر حجیت استصحاب و قاعده یقین، امکان ندارد؟
- ۴ - معنای تبدل شک به یقین در قاعده یقین را توضیح دهید.
- ۵ - چرا با عدم فاصله میان زمان متیقن و مشکوک، استصحاب جاری نمی شود؟

ص: ۳۵۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مثال شبهه مصداقيه نقض يقين به شك از نظر محقق نائینی(ره)

یکی از مواردی که مرحوم نائینی(اعلی الله مقامه الشریف) اصرار دارند که از موارد شبهه مصداقيه نقض يقين به شك است و روی همین جهت، استصحاب در آن جریان پیدا نمی کند، مسأله فقهیه ای است که مرحوم سید(ره) در کتاب عروه مطرح فرموده است و شقوقی برای آن تصویر کرده اند.

مسأله این است که اگر ما به نجاست دو اناء مشخص علم پیدا کنیم، هر دو معلوم النجاسه باشند، بعد علم اجمالی به طهارت یکی از این دو اناء پیدا کنیم، مرحوم سید می فرماید: اینجا سه صورت تصویر می شود و سه فرض در این علم اجمالی متصور است:

یک فرض این است که بعد از آن که علم به نجاست هر دو پیدا کردیم، مثلا بعد از یک ساعت، علم تفصیلی به طهارت یکی از این دو اناء پیدا شد که در حال علم تفصیلی،

مسأله مشخص بود (نجاست یکی و طهارت دیگری معلوم بالتفصیل بود) لکن به یک علتی مثل تاریکی و یا شبه تاریکی، معلوم بالتفصیل من حیث النجاسه با معلوم بالتفصیل من حیث الطهاره مشتبه شدند، حالا که مشتبه شدند، یک علم اجمالی برای شما پیدا شده است، یعنی اجمالا می دانید یکی از این دو تا طاهر است، می دانید که نجاست در یکی از این دو تا منتفض شده و به طهارت تبدیل شده است.

صورت دوم به این صورت است که اول، علم تفصیلی به نجاست هر دو داشتید، بعد علم اجمالی به طهارت یکی پیدا کردید و آن طاهر، هیچ تشخیصی ندارد، هیچ علامتی ندارد، هیچ تعیینی ندارد، فقط می دانید یکی از آن دو تا ظرفی که نجس بود، به سبب ارتباط با کز یا مثلا ملاقات با ماء مطر، طهارت پیدا کرد. پس معلوم شما در رابطه با طهارت احدهما لا علی التعمین است و در هیچ زمانی هم تعیین نداشته است، اول علم تفصیلی به نجاست هر دو پیدا شد، بعد هم علم اجمالی به طهارت احد الانائین پیدا شد.

صورت سوم کأن یک برزخی بین صورت اول و صورت دوم است که یک نوع تعیینی در آن وجود دارد و آن این است که اول، به نجاست آن دو اناء علم تفصیلی پیدا کردید، لکن می دانید یکی از این دو اناء بدون تعیین مال زید است و اناء دوم مال عمرو است، آن هم غیر مشخص. بعد شما علم پیدا می کنید به اینکه «اناء زید صار طاهرا» که معلوم الطهاره این مقدار تعیین دارد «بما انه اناء زید صار طاهرا»، این برای شما مشخص است، اما کدام اناء زید است؟ مشخص نیست.

در تمام این صور و فروض ثلاثه، شما در حقیقت علم اجمالی به طهارت احدهما دارید، منتها در صورت اول، اشتباه دو تا معلوم بالتفصیل برای شما علم اجمالی درست کرد. در صورت دوم، معلوم بالاجمال شما ذاتا هیچ گونه تعیین و تشخیصی نداشت. در صورت سوم، معلوم الطهاره شما ولو اینکه عنوانا مشخص بود، (اناء زید صار طاهرا) لکن انطباق آن برای شما روشن نیست که اناء زید، آیا این اناء یا آن اناء است؟ این سه صورت از نظر فرض و از نظر صورت مشخص شد.

جریان استصحاب نجاست در تمام فروض مسأله از نظر صاحب عروه (ره)

مرحوم سید صاحب عروه (اعلی الله مقامه الشریف) در تمامی این فروض ثلاثه حکم کرده است به اینکه استصحاب نجاست نسبت به هر دو اناء جریان پیدا می کند،

چون حالت سابقه هر دو اناء، نجاست بوده و نجاست در زمان سابق، معلوم بالتفصیل بوده است لذا استصحاب نجاست در تمامی این فروض نسبت به هر دو اناء جاری است.

البته مبنای فرمایش ایشان در رابطه با جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی با قطع نظر از آن حیثی که به بحث ما ارتباط دارد، طبعاً باید این باشد چون در جریان استصحاب و یا سایر اصول عملیه در اطراف علم اجمالی دوتا مبنا وجود دارد:

یک مبنا این است که علت عدم جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی، لزوم تناقض در ادله اصول است که ما تفصیل این بحث را عرض کردیم، فقط اشاره مختصری می‌کنم. گفته‌اند: روایت استصحاب همان طوری که «لا تنقض الیقین بالشک» دارد، دنبال آن «انقضه بیقین آخر» هم دارد. در حقیقت دوتا حکم در دلیل استصحاب ذکر شده است: یکی نهی از نقض یقین به شک و دیگری لزوم نقض یقین به یقین دیگر است.

اگر شما در اطراف علم اجمالی بخواهید استصحاب جاری کنید، لازمه اش این است که هم «لا تنقض الیقین بالشک» آنجا را گرفته باشد، و هم «انقضه بیقین آخر» آنجا را گرفته باشد. در این صورت چطور می‌شود که در دلیل واحد، تناقض تحقق پیدا کند؟ یعنی لا-تنقض بگوید: هر دو اناء به علت اینکه حالت سابقه اش نجاست است، نجس است و در عین حال «انقضه بیقین آخر» بگوید: یکی پاک است که معنایش این است که دلیل استصحاب هم حکم کند به نجاست هر دو و هم حکم کند به طهارت یکی از آن دوتا.

این تناقض در دلیل استصحاب است.

برای اینکه تناقض در دلیل استصحاب تحقق پیدا نکند، قائلین به این سخن می‌گویند:

ما اصلاً علم اجمالی را از دائره استصحاب بیرون می‌بریم، می‌گوییم: استصحاب در اطراف علم اجمالی جریان پیدا نمی‌کند، برای اینکه اگر بخواهد جریان پیدا بکند، تناقض لازم می‌آید. برای عدم لزوم تناقض، ما اطراف علم اجمالی را از دائره استصحاب بیرون می‌کنیم. اگر کسی این مبنا را داشته باشد، در هیچ کدام از این صور ثلاث علم اجمالی، استصحاب نجاست جریان پیدا نمی‌کند.

تفصیل در جریان اصل در اطراف علم اجمالی

اما بعضی از آنها در این رابطه، مبنای دیگری دارند. آنها تفصیل قائل شده‌اند و

گفته اند: اگر جریان اصل در اطراف علم اجمالی، مستلزم مخالفت عملیه با یک تکلیف معلوم بالاجمال باشد، اینجا به علت آن مخالفت عملیه، استصحاب جریان پیدا نمی کند، امّا اگر جریان استصحاب، مستلزم مخالفت عملیه با تکلیف معلوم بالاجمال نباشد، مانعی ندارد استصحاب جاری بشود.

روی این مبنا فرق است بین اینجایی که حالت سابقه دوتا ظرف، طهارت باشد و علم اجمالی به نجاست پیدا کنیم که اینجا حق ندارید استصحاب طهارت جاری کنید، برای اینکه دوتا استصحاب طهارت با آن تکلیف «اجتناب عن النجس» که بالاجمال در بین است، مخالفت دارد و مخالفت عملیه آن تحقق پیدا می کند. اگر مسأله را عکس کردیم، حالت سابقه دوتا ظرف نجاست باشد، بعد شما علم اجمالی به طهارت پیدا کنید، اینجا اگر شما دوتا استصحاب نجاست جاری کردید و در نتیجه از هر دو ظرف اجتناب کردید، مخالفت عملیه کدام تکلیف تحقق پیدا کرده است؟ غایتش این است که از ظرف پاک هم اجتناب کرده اید و اجتناب از ظرف پاک که حرام نیست. پس استصحاب در همین مثال، آنجایی که حالت سابقه اش طهارت باشد و علم اجمالی به نجاست باشد، جائز نیست امّا اگر حالت سابقه، نجاست شد و علم اجمالی به طهارت پیدا کردید، مانعی ندارد استصحاب جاری شود.

مرحوم سید در کتاب عروه همین مبنا را اختیار کرده است، یعنی در جریان اصل در اطراف علم اجمالی، قائل به تفصیل است. ایشان چون قائل به تفصیل است، لذا در این مسأله ای که ما عنوان کردیم و سه صورت برای آن ذکر کردیم، ایشان در تمامی این صور ثلاثه، دوتا استصحاب نجاست در رابطه با هر دو اثناء جاری می کند. پس از حیث علم اجمالی مرحوم سید روی این مبنا در هر سه صورت استصحاب را جاری می کند.

کلام محقق نائینی (ره) نسبت به فروض علم اجمالی در محل بحث

و امّا مرحوم محقق نائینی (ره) در یکی از این صور که همان صورت دوم است که متمحض در علم اجمالی است و هیچ گونه تعین و تشخّصی در معلوم بالاجمال ندارد، می فرماید: استصحاب را جاری نمی کنیم. ما با مرحوم سید اختلاف مبنا داریم. ما اصلاً در اطراف علم اجمالی، استصحاب را جاری نمی کنیم. امّا ایشان در آن دوتای دیگر می فرماید: داستانش غیر از مسأله علم اجمالی است. صورت اول و صورت اخیر،

مربوط به ما نحن فيه، شبهه مصداقیه «لا- تنقض الیقین بالشک» است. می فرماید: شما علم تفصیلی به نجاست دوتا ظرف داشتید، بعد علم تفصیلی به طهارت یکی پیدا کردید که در آن حال علم تفصیلی، مسأله از هر دو نظر مشخص بود «هذا بعینه نجس، هذا بعینه طاهر». یک برهه ای این طور بوده است. بعد مسأله ظلمت و تاریکی یا جهات دیگری مثل ظلمت و تاریکی سبب شد که مسأله ناپیدا شد، دیگر نفهمیدیم که این معلوم بالطهاره بالتفصیل کدام است و معلوم النجاسه بالتفصیل کدام است؟ مسأله مشتبه شد.

مرحوم محقق نائینی می فرماید: شما اینجا حق ندارید استصحاب نجاست را جاری کنید برای اینکه وقتی در این ظرف می خواهید استصحاب جاری کنید، آیا احتمال نمی دهید که این ظرف، همان ظرفی باشد که علم تفصیلی به طهارت آن پیدا کرده بودید؟ و اگر علم تفصیلی به طهارت همین ظرف بود، این «نقض الیقین بالیقین» است، نه «نقض الیقین بالشک»، متها چون احتمال می دهید، این احتمال، مسأله را به این صورت درمی آورد که یکی «نقض الیقین بالیقین» است، یکی «نقض الیقین بالشک» است. سراغ اناء دوم که می آید، مسأله همین است. آیا شما احتمال نمی دهید که این اناء دوم، همان اناء معلوم بالتفصیل باشد؟ این همان است که یک زمانی بر آن گذشت و طهارتش مثل آفتاب برای شما روشن بود؟ اگر احتمال می دهید که این همان است، پس چطور استصحاب نجاست را در اینجا جاری می کنید؟ چون شما احتمال می دهید که این «نقض الیقین بالیقین» باشد، نه «نقض الیقین بالشک»، پس چطور استصحاب را جاری می کنید؟

به عبارت دیگر (که با بحث ما خیلی متناسب است) آیا اینجا هم شما می گوئید: شبهه مصداقیه «لا تنقض» نیست؟ اینجا که خیلی روشن است که شبهه مصداقیه لا تنقض است، برای اینکه احتمال می دهید این همان معلوم بالتفصیل باشد و بلکه این مثال از آن مسأله شک ساری که دیروز ذکر کردیم هم روشن تر است، برای اینکه در مسأله شک ساری با آمدن شک، اساس یقین را از بین بردیم. گفتیم: معنای شک ساری این است که به آن ترتیب اثر داده می شود، اما اینجا احتمال نمی دهید که آن علم تفصیلی به طهارت شما باطل بوده است؛ بلکه همین الان می دانید که علم تفصیلی به طهارت کاملاً مطابق با واقعیت است، پس این شک فعلی شما اساس آن علم تفصیلی شما را به هم نمی زند. امّا به خلاف شک ساری که دیروز مطرح می کردیم، آن شک، اساس آن علم شش ماه پیش را از بین می برد. لذا اینجا در این رابطه خیلی دقیق تر از فرض دیروز و روشن تر است،

اینجا احتمالاً نقض یقین بالیقین است.

در فرض سوم هم همین طور می فرمایند: ولو اینکه معلوم الطهاره بالتفصیل ندارید، لکن صددرصد می دانید که «اناء زید بعنوان آنه اناء زید صارت طاهرا» این مسأله برای شما معلوم است روی هر کدام که اشاره می کنید، احتمال می دهید که اناء زید باشد، اگر اناء زید شد، طهارت آن قطعی است، پس شما یقین به نجاست را احتمالاً به یقین به طهارت نقض کردید، یعنی شبهه مصداقیه «لا- تنقض یقین بالشک» است، یعنی احتمال می دهید که «نقض یقین بالشک» باشد، احتمال می دهید که «نقض یقین بالشک» باشد.

در حقیقت اینجا نسبت به موارد گذشته، خیلی بیشتر به ذهن می آید که شبهه مصداقیه «لا تنقض یقین بالشک» باشد.

عدم تطبیق معنای شبهه مصداقیه بر ما نحن فیه

جواب از ایشان دو تا جواب است: یک جواب، همان جواب اولی است که من از مرحوم آخوند دادم. این جواب به نظر من، جواب خوبی است به این صورت که گفتیم:

معنی شبهه مصداقیه این است که یک احتمال عنوان دلیل در آن می رود، یک احتمال غیر آن. وقتی که می گوید: «اکرم العالم»، شبهه مصداقیه عالم این است که یک فردی را احتمال می دهیم «آنه عالم» که همان عنوانیت دلیل است، و یک احتمال هم می دهیم که «آنه لیس بعالم». پس در معنای شبهه مصداقیه این معنی نهفته است که یک طرف آن، به همان عنوان دلیل می خورد. می گوئیم: این مایع مشکوک الخمریه، شبهه مصداقیه «لا تشرب الخمر» است، برای اینکه یک احتمال می دهیم که این خمر باشد و «شربه شرب الخمر» باشد. یک احتمال هم می دهیم که سرکه باشد و «شربه شرب الخل» باشد. معنای شبهه مصداقیه این است.

در شبهه مصداقیه «لا تنقض یقین بالشک» باید شبهه مصداقی آن را این طوری تصور کنید که یک طرف آن، «نقض یقین بالشک» باشد، یک طرف آن - به قول شما - «نقض یقین بالیقین» باشد و الا این شبهه مصداقیه لا تنقض نیست.

اینجا ما به مرحوم محقق نائینی (ره) عرض می کنیم: شما در فرض اول که می گوید:

این ظرف اگر همان اناء معلوم الطهاره باشد، «نقض یقین بالیقین» است، اگر نباشد چطور؟ اگر نباشد که «نقض یقین بالشک» نیست، یقیناً همان نجاست قبلی باقی است.

در این ظرف دو تا احتمال هست: اگر همان معلوم الطهاره بالتفصیل باشد، این «نقض الیقین بالیقین» است، اگر آن معلوم الطهاره بالتفصیل نباشد، یقیناً بر نجاست خودش باقی است، برای اینکه این شبهه ای که ما در اینجا پیدا کردیم، فقط در رابطه با علم تفصیلی به طهارت است.

به عبارت دیگر: مسأله ما جایی نیست که یکی از آنها قطعاً طاهر شده است و در دیگری هم احتمال طهاره می دهیم بلکه مسأله این است که یکی قطعاً طاهر است و یکی قطعاً نجس است. شما اگر احتمال دادید که این ظرف، معلوم الطهاره بالتفصیل است، پس «نقض الیقین بالیقین» امّا اگر آن، طاهر نیست قطعاً نجس است، پس این چه شبهه «لا-تنقض الیقین بالشک» است؟ شبهه مصداقیه این است که یک طرف، «نقض الیقین بالیقین» باشد، یک طرف، «نقض الیقین بالشک» باشد. اینجا بفرمایید: چگونه این شبهه مصداقیه را تصور می کنید؟ لذا همین جوابی که به مرحوم آخوند دادیم، به ایشان هم داده می شود.

خلط بین متیقن و یقین در کلام محقق نائینی(ره)

جواب دیگر این است؛ بعد از آن که حالت فعلی مکلف را در استصحاب در نظر داریم، یعنی مکلف خودش را در استصحاب در مقابل «لا-تنقض الیقین بالشک» می بیند، الآن باید یقین دار باشد، الآن باید شک دار باشد، منتها یقین با توجه به حالت سابقه، شک با توجه به حالت فعلیه. در حقیقت این سبق حالت سابقه و حالت فعلیه در رابطه با متیقن شما است، نه در رابطه یقین، لذا اگر در استصحاب، یقین و شک دفعتاً تحقق پیدا کند، بلکه بالاتر؛ اول شک پیدا شد، بعد یقین به حالت سابقه پیدا شد و شک هم حالا محفوظ است، آیا استصحاب جاری است یا نه؟ الآن شما شک کردید که آیا لباس شما طاهر است یا نه؟ هرچه فکر کردید حالت سابقه یادتان نیامد. یک دقیقه بعد یقین کردید که حالت سابقه، نجاست بوده است، استصحاب نجاست جاری است با اینکه ظرف حدوث یقین بعد از حدوث شک بوده است. لذا در استصحاب لازم نیست که یقین و شک، سابقه و لاحق داشته باشند. این حالت سابقه و فعلیه در رابطه با متیقن و مشکوک است. امّا از نظر استصحاب، الان شما چه کاره هستید؟ اگر یقین و شک دارید، استصحاب جاری می شود و اگر ندارید جاری نمی شود.

لذا به مرحوم محقق نائینی عرض می‌کنیم: شما که علم تفصیلی پیدا کردید به طهارت یکی و بعد ظلمت و تاریکی می‌آید و این دو تا مخلوط می‌شوند آیا علم تفصیلی هست یا رفته است؟ آیا علم تفصیلی شما با وصف «کونه علما تفصیلیا» رفت و به جای آن علم اجمالی آمد؟ یا اینکه علم تفصیلی هنوز هست؟ کدام یک از این دو است؟

اگر می‌گویید: علم تفصیلی هست، من که وجدانا الآن علم تفصیلی ندارم. به این ظرف که اشاره می‌کنم نمی‌دانم ظاهر است یا نجس است؟ به آن ظرف هم که اشاره می‌کنم نمی‌دانم ظاهر است یا نجس؟ علم اجمالی هم داریم که یکی از آنها ظاهر است.

اگر می‌گویید: علم تفصیلی است که وجدانا علم تفصیلی نیست.

و اگر می‌گویید: علم تفصیلی رفت و آن علم اجمالی آمد، پس چرا استصحاب جاری نشود؟ شما الآن که بیشتر از این ندارید، یقین به نجاست هر دو اناء دارید و روی هر اناء هم دست می‌گذارید، شک می‌کنید که آیا نجاست آن باقی است یا نه؟ چه چیزی غیر از مسأله علم اجمالی، مانع جریان این استصحاب است؟ چون اینجا مخالفت عملیه نیست.

فرض کنید که ما هم قائل به تفصیل هستیم، می‌گوییم: آنجایی که مخالفت عملیه نیست، از نظر علم اجمالی، استصحاب جاری می‌شود. با توجه به اینکه علم اجمالی مانع از جریان استصحاب نیست، اینجا چه چیزی جلوی جریان استصحاب نجاست را می‌گیرد؟ می‌گویید: «نقض الیقین بالیقین» است، کدام یقین؟ یقین الان هست یا نیست؟ یقینی که آمد و رفته است الان چه اثری می‌تواند برای شما داشته باشد؟ «لا تنقض الیقین بالشک» در استصحاب، ناظر به وضع فعلی مکلف است. می‌گوید: «ایها المکلف! ان کنت علی یقین فشککت لا ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک»، من قطعاً می‌دانم که بر یقین به نجاست هستیم و بر شک در بقاء نجاست. اینجا چه طور شبهه مصداقیه «لا تنقض الیقین بالشک» است؟ از دو حال بیرون نیست و مسأله، مسأله وجدانی است.

من در یک زمانی علم تفصیلی به طهارت احد الانائین پیدا کردم و آن علم تفصیلی به علت عروض ظلمت و اشباه ظلمت منتفی شده است. علم تفصیلی، مسأله قلبی و نفسی است، یعنی ظلمت سبب می‌شود که علم تفصیلی را از انسان می‌گیرد، جای آن یک علم اجمالی می‌آید، علم تفصیلی به علم اجمالی تبدل پیدا می‌کند. وقتی که تبدل پیدا کرد، پس من الآن با این معنا مواجه هستم: علم تفصیلی به نجاست هر دو در یک روز قبل و علم اجمالی به طهارت یکی که معنای علم اجمالی به طهارت یکی، شک در بقای

نجاست در هر کدام بالخصوص است. چرا استصحاب نجاست در اینجا جریان پیدا نکند؟

آنهایی که می خواستند یک شبهه مصداقیه برای لا تنقض درست کنند، دیگر بهتر از این نمی شود مثالی بیاورند درحالی که انسان وقتی دقت می کند، اینجا هم شبهه مصداقیه لا تنقض نیست، و با قطع نظر از علم اجمالی در این جهت، ما هیچ مانعی از جریان استصحاب نمی بینیم.

این فرض که روشن شد، آن فرض آخر که اناء زید است، بطریق اولی روشن می شود، چون نقطه حساس این مسأله همان فرض اول بود که یک علم تفصیلی روشن به طهارت احد الانائین پیدا شده بود.

پرسش:

- ۱ - مثال شبهه مصداقیه نقض یقین به شک از نظر محقق نائینی (ره) چیست؟
- ۲ - دلیل صاحب عروه (ره) برای جریان استصحاب نجاست در تمام فروض مسأله چیست؟
- ۳ - تفصیل موجود در جریان اصل در اطراف علم اجمالی را ذکر کنید.
- ۴ - کلام محقق نائینی (ره) نسبت به فروض علم اجمالی را بیان کنید.
- ۵ - جواب اول استاد را از کلام محقق نائینی (ره) توضیح دهید.
- ۶ - خلط بین متیقن و یقین را در کلام محقق نائینی (ره) توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

در بحثهای گذشته به این نتیجه رسیدیم که ما نمی توانیم برای «لا تنقض اليقين بالشك» يك شبهه مصداقيه تصور كنيم كه در موردی مردد باشیم و احتمال بدهیم كه این «نقض اليقين باليقين» است، یا «نقض اليقين بالشك» است. مسأله هم في نفسه غير قابل تصور بود، برای اینکه این عناوین از امور نفسانیه و وجدانیه است و امور وجدانیه با ملاحظه نفس، برای انسان روشن می شود و تردید در آنها قابل تصور نیست. در نتیجه جواب مرحوم آخوند كه استصحاب را جاری نمی دانستند به عنوان اینکه احراز اتصال شك به يقين و زمان شك به زمان يقين نشده، به این کیفیت داده شد.

احتمال احراز انفصال بين زمان يقين و شك در كلام مرحوم آخوند

لكن يك احتمال ديگري در كلام مرحوم آخوند هست كه بفرمایند: نه تنها ما احراز اتصال نکردیم بلکه بالاتر؛ ما احراز انفصال کردیم كه بين زمان شك و زمان يقين، قطعاً

انفصال تحقق دارد. به این تقریب که در آن جوابی که از آن «ان قلت» یا «لا یقال» می دهند، بفرمایند: این عدمی که ما آن را موضوع برای حکم می بینیم، در همان مثال کزیت و ملاقات، نفس عدم کزیت که موضوع برای حکم نیست بلکه عدم کزیت با توجه به ملاقات، موضوع برای حکم است. عدم کزیت، در حال ملاقات، موضوع برای انفعال است و الا آب قلیل، اگر صد سال هم آب قلیل باشد، لکن ملاقات با نجاست تحقق پیدا نکند، نمی تواند موضوع برای نجاست واقع بشود. موضوع برای انفعال و برای نجاست، عدم کزیت در حال ملاقات است، یعنی این عدم را به لحاظ حادث دیگر، ملاحظه کردن و با مقایسه با حادث دیگر سنجیدن.

بعد مرحوم آخوند در این رابطه در آن مثالی که ما قبلاً عرض کردیم که روز شنبه نه کزیت بوده و نه ملاقاتی بوده، بلکه نسبت به یک ماء قلیلی که هیچ حادثه ای برایش پیش نیامده است، در روز یکشنبه احد الحادین تحقق پیدا کرد، در روز دوشنبه حادث دوم، منتها نمی دانیم ملاقات، روز یکشنبه واقع شد و کزیت در روز دوشنبه؟ یا کزیت در روز یکشنبه واقع شد، ملاقات در روز دوشنبه؟ مرحوم آخوند می فرماید: شما روز شنبه یقین دارید به اینکه کزیت و ملاقات بوده، روز یکشنبه که زمان دوم است، شما علم پیدا کردید که یا کزیت و یا ملاقات پیدا شده است. روی این علم اجمالی، شک در بقای عدم کزیت دارید. یعنی فرض کنید هنوز روز دوشنبه نیامده، حادث دوم تحقق پیدا نکرده، شما همان روز یکشنبه که الان یقین دارید که یک حادثی پیش آمد، منتها نمی دانید این حادث، کزیت است یا این حادث ملاقات است، در نتیجه شک می کنید که آیا آن عدم کزیت روز شنبه که حالت سابقه متیقنه بود، باقی است یا نه؟ این شک را دارید، ولی در اینجا شک شما روی نفس کزیت و عدم کزیت مطرح است. روز یکشنبه که زمان دوم است آیا می شود شما شک کنید که آیا در حال ملاقات، کزیت بوده یا نه؟ هنوز روز دوشنبه نیامده و شما هم علم غیب ندارید که روز دوشنبه حادث دوم تحقق پیدا می کند.

همین مقدار را الان بررسی کنیم.

روز شنبه یقین به عدم ملاقات و عدم کزیت داریم، روز یکشنبه شما علم اجمالی پیدا کردید به اینکه یا کزیت و یا ملاقات حادث شده است، یقین هم ندارید به اینکه روز دوشنبه دیگری تحقق پیدا می کند. چنین علم غیبی ندارید، فقط شما هستید و همین معنا.

روز شنبه عدم کزیت و عدم ملاقات، روز یکشنبه، علم اجمالی به ملاقات یا کزیت.

اینجا وقتی شک شما درباره کزیت مطرح می شود، فقط به مسأله کزیت و عدم کزیت متعلق است، معنا دارد که شما بگویید: روز یکشنبه من شک دارم که در حال ملاقات، آیا کزیت داشته یا نداشته برای اینکه روز یکشنبه یکی از این دو حادث واقع شده است.

وقتی که یکی از این دو حادث واقع شده است، فقط این شک را برای شما آورده که آیا ملاقات حادث شد یا نه؟ آیا کزیت حادث شد یا نه؟ اما این معنا که آیا عدم کزیت در حال ملاقات به قوت خودش باقی است یا نه، چنین شکی در روز یکشنبه مفهوم ندارد.

بله، وقتی روز یکشنبه تمام شد و دوشنبه آمد و شما علم پیدا کردید که حادث دوم هم وجود پیدا کرد. اگر دیروز کزیت تحقق پیدا کرده است، امروز ملاقات حاصل شد، اگر دیروز ملاقات بوده، امروز کزیت حاصل شد. حالا که روز دوشنبه علم پیدا کردید به اینکه حادث دیگر وجود پیدا کرده، با علم به حدوث این، به این کیفیت شک برای شما پیدا می شود که آیا در حال ملاقات، کزیت بوده یا نبوده و الاّ روز یکشنبه با علم اجمالی به تحقق احد حادثین، معنا ندارد بگویید: آیا در زمان ملاقات، کزیت بوده یا نبوده است؟

شما می دانید یک حادث واقع شده، نتیجه این می شود که روز شنبه یقین به حالت سابقه است نه کزیت و نه ملاقات. روز دوشنبه شک در عدم کزیت حال الملاقاه پیدا می شود. و روز یکشنبه که این وسط فاصله شده است، شما شک در عدم کزیت حال الملاقاه ندارید. پس بین زمان یقین به حالت سابقه و شکی که مجرای استصحاب است فاصله افتاد، چون تنها استصحاب عدم کزیت در حال وجود ملاقات، نمی خواهیم جاری کنیم. آن که موضوع برای انفعال است، کز نبودن ماء در حال ملاقات با نجس است. این شک اصلاً حدوثش مال روز دوشنبه است. حدوثش مال روزی است که علم به تحقق کلا الحادثین پیدا می کنید. در نتیجه روز یکشنبه، چنین شکی برای شما مطرح نبوده است. پس روز یکشنبه بین زمان یقین و زمان شک شما فاصله تحقق پیدا کرده است و این نه به معنای شک در اتصال و انفصال است، بلکه به معنای یقین به انفصال و یقین به تحقق فاصله بین حالت سابقه و حالت لاحق است.

عدم تناسب احتمال احراز انفصال با ظاهر کلام مرحوم آخوند

این احتمال در کلام مرحوم آخوند داده شده است؛ لکن اولاً- این با ظاهر استدلال ایشان مناسبت ندارد، برای اینکه تعبیر مرحوم آخوند، عدم احراز اتصال است و معنای

عدم احراز اتصال، این است که دوتا احتمال می رود؛ یکی احتمال انفصال و یکی احتمال اتصال. ظاهر عبارت مرحوم آخوند، یک چنین معنایی است. اگر شما بخواهید این عبارت را حمل کنید بر اینکه قطعا انفصال تحقق داشته و قطعا روز یکشنبه بین زمان یقین و زمان شک، فاصله شده، این عبارت چنین توجیهی را تحمّل نمی کند و با ظاهر عبارت، کمال مغایرت را دارد. حالا اگر کسی بگوید: ما کاری به مرحوم آخوند نداریم.

نفس این مسأله را بررسی کنید. این به حسب ظاهر، حرف خوبی به نظر می رسید، برای اینکه روز شنبه عدم هر دو حادث متیقن است. روز یکشنبه عدم هر حادثی، نه نسبت به حادث دیگر چون حادث دیگر نیست، یک حادث در روز یکشنبه تحقق پیدا کرده است، عدم هر حادثی در حقیقت نسبت به زمان و اجزای زمان مشکوک است، اما نسبت به حادث دیگر، چون حادث دیگر نیست، معنا ندارد که بگوییم: روز یکشنبه شک داریم آیا در حال ملاقات، کزیت بوده یا نه؟ از ما سؤال می شود: اگر شما علم اجمالی یا به کزیت و یا به ملاقات ندارید، یکی تحقق پیدا کرده است، پس چطور در عدم این در حال وجود او شک می کنید؟ روز دوشنبه که علم به تحقق کلا الحادین پیدا می شود، یک چنین شکی هم حادث می شود.

مقتضای ملاک قرار دادن حال استصحاب

به حسب ظاهر، این مسأله خوبی به نظر می رسد لکن جواب آن قاعدتا باید از بحثهای ما روشن شده باشد، برای اینکه آن حالی که می خواهیم در آن حال استصحاب کنیم، آن حال را ملاک قرار می دهیم و لذا در باب استصحاب، گاهی اصلا شک و یقین در یک آن حادث می شود، در یک آن، یقین به حالت سابقه و شک در وضع فعلی پیدا می شود. ما در زمان شک و یقین از نظر نفس زمانین، تقدّم و تأخّر قائل نیستیم بلکه ملاک این است که درحالی که «لا تنقض» می خواهد انسان را مخاطب قرار بدهد، باید این «نقض الیقین بالشک» باشد که انسان بتواند نقض کند و بتواند نقض نکند، بتواند موافقت «لا تنقض» را رعایت کند و بتواند مخالفت با «لا تنقض» کند. اما یقین چه زمانی حادث شده است و شک چه زمانی حادث شده است، ما به حدوثش کار نداریم. الان می خواهیم استصحاب را جاری کنیم.

با توجه به این مطلب می گوییم: این بیانی که ذکر شد معنایش این است که اگر شما

بخواهید روز یکشنبه استصحاب عدم کزیت را در حال ملاقات جاری بکنید جاری نشود و این مطلب، مانعی ندارد. اگر ما خواستیم روز یکشنبه استصحاب عدم کزیت را در حال ملاقات جاری کنیم، شما بگویید: حق ندارید. اما الآن که روز دوشنبه آمد و علم به تحقق حادثین پیدا شد، آیا الآن بین یقین و شک، فاصله ای هست؟ الآن شما یقین دارید به اینکه در روز شنبه، کزیت در حال ملاقات نبوده و روز شنبه به بعد، این معنا برای شما مورد تردید است، ولو اینکه قبل از آمدن امروز، چنین استصحابی را نمی توانستید جاری کنید.

در روز یکشنبه حق نداشتید، فقط می توانستید استصحاب عدم کزیت را جاری کنید.

می توانستید استصحاب عدم ملاقات را بنابر اینکه استصحاب در اطراف علم اجمالی جریان پیدا کند، جاری کنید. اما الآن که دوشنبه شد، صحنه عوض شد و تغییر پیدا کرد.

عدم جریان استصحاب در صورت وجود یقین به حالت سابقه

ما عرض کردیم که گاهی از اوقات بین حالت سابقه و لاحقہ حتی یک یقین به خلاف هم فاصله می شود، لکن آن یقین به خلاف، الان تبدل پیدا کرد. مسأله این طور بود: ظهر یقین داشتم لباس طاهر است، یک ساعت بعد از ظهر تا حالا یقین داشتم به اینکه لباس من نجس است، لکن الآن در مجموعه همه تردید کردم. همان طوری که توضیح دادم استصحاب جریان پیدا می کند. صرف اینکه نیم ساعت قبل، یک ساعت قبل، من یقین به خلاف حالت سابقه داشتم، این یقین به خلاف معنایش این است که تا یقین به خلاف هست، استصحاب جاری نیست. حالا که در آن یقین تردید کردم حالا که آن یقین تبدل به شک پیدا کرد، اینجا چرا استصحاب جریان پیدا نکند؟ اگر روز یکشنبه قبل از آمدن دوشنبه، شما نتوانستید استصحاب عدم کزیت را نسبت به ملاقات جاری کنید، این معنایش این نیست که اگر فردا دوشنبه آمد و حادث دوم هم معلوم التحقق شد، دیگر یکشنبه به طور کلی خارج است بلکه با علم به حدوث حادث دوم، صحنه عوض شد.

صحنه از کی عوض شد؟ از همان یکشنبه عوض شد. با اینکه هنوز دوشنبه نیامده، حساب خاصی داشت، اما با آمدن دوشنبه، مطلب تغییر پیدا کرد.

پس اگر کلام مرحوم آخوند هم قابل تطبیق بر این معنا باشد، با اینکه عبارت ایشان تحمّل این معنا را ندارد، معذک این حرف، باطل است و علت بطلانش هم همین بود که ما در استصحاب، حال را ملاحظه می کنیم. همین الآن که می خواهد استصحاب جاری

بشود، آیا الآن «نقض الیقین بالشک» هست یا نه؟ دیروز چه خبر بوده؟ هر خبری می خواهد باشد. دیروز که ما نمی خواستیم این استصحاب را جاری کنیم. با علم به حادث دوم، صحنه دیروز عوض شد. الآن آن استصحاب را جاری می کنیم. الآن مسأله، مسأله «نقض الیقین بالشک» است.

تا اینجا همه بحثها در کلام مرحوم آخوند گذشت و این مسأله هم روشن شد که اتصال زمان شک به یقین، همان معنای «نقض الیقین بالشک» است و عدم اتصال زمان شک به یقین، «نقض الیقین بالیقین» است. عدم احراز اتصال، یعنی شبهه مصداقیه «لا تنقض الیقین بالشک»، یعنی در حقیقت کلام مرحوم آخوند ناظر به همین معنا بود که در این چند روز مطرح شد. ایشان می خواهد بفرماید: این شبهه مصداقیه «لا تنقض» است و به عنوان شبهه مصداقیه «لا تنقض» نمی توانیم به «لا تنقض الیقین بالشک» تمسک کنیم.

وجود تهافت بین صدر و ذیل کلام امام(ره)

با توجه به این معنا و با ملاحظه صدر و ذیل و تطبیق اینها در همین بحثهای چند روزه یک نوع تهافتی در کلام سیدنا الاستاذ الاعظم الامام(ره) به نظر قاصر آمده است.

من این را برای شما مطرح می کنم، مشروط به اینکه با دقت جاهیش را بررسی کنید و مقایسه کنید و بعد ببینید که آیا اینکه به نظر من آمده است، تمام است یا ناتمام؟

امام بزرگوار اول ضابطه اتصال زمان شک به یقین را به همان صورت که ما هم عرض کردیم، معنا می کند. معنای اتصال زمان شک به یقین این است که بین یقین به حالت سابقه و شک، یک یقین به خلافی فاصله نشده باشد. اگر یک یقین به خلاف فاصله شد، دیگر عنوان شک در بقا نسبت به آن یقین اول از بین می رود. بعد در ذیل این بیان، می فرمایند: این دیگر شبهه مصداقیه ندارد. ما نمی توانیم یک جایی فکر کنیم که آیا «نقض الیقین بالشک» هست یا «نقض الیقین بالیقین» است؟

پس ضابط اتصال زمان شک به یقین را به همین کیفیت مطرح کردند و شک در اتصال و انفصال را به معنای اینکه آیا یقین دیگر فاصله شده یا نشده معنا فرمودند، بعد هم فرمودند: این شبهه مصداقیه است و صورت شک برایش تصور نمی شود. بعد به دنبال این، بعضی از آن مثالهایی را که ما عرض کردیم که خیال می شده که اینها شبهه مصداقیه هستند را جواب فرموده اند به جواب شافی و کافی و در ضمن، اشاره ای به کلام

مرحوم محقق نائینی نه به آن تفصیل که ما مطرح کردیم دارند و جواب از مرحوم محقق نائینی را هم ذکر فرموده اند که اینجاها شبهه مصداقیه «لا تنقض» نیست و استصحاب جریان پیدا می کند. همان طوری که ما دیروز تفصیل این مسأله را بیان کردیم.

سیر این مسأله این شد که اتصال زمان شک به یقین معنایش این است که بین شک و یقین، یقین دیگری حاصل نشود و معنای شک در اتصاف شبهه مصداقیه است و شبهه مصداقیه هم غیر متصور است. ایشان این فرق ها را که فرمودند، بعد کلام مرحوم آخوند را رد کردند. در توضیح کلام مرحوم آخوند هیچ اشاره ای به کلام ایشان که ناظر به شبهه مصداقیه است و معنای عدم احراز اتصاف، همان شبهه مصداقیه «لا تنقض» است، نفرمودند، بلکه در کلام مرحوم آخوند دوتا احتمال دادند: یکی همین احتمالی که ما امروز در جوابش ذکر کردیم، یک احتمال دیگری که ولو اسمش را نیاورده اند، ولی همان شبهه مصداقیه «لا- تنقض» است. اما ایشان اسم شبهه مصداقیه «لا- تنقض» را نیاورده اند در حالی که باطنش به او برمی گردد. در حقیقت در جواب از مرحوم آخوند هیچ گونه اشاره ای به مسأله شبهه مصداقیه «لا تنقض» نفرمودند. بعد مطلبی را از مرحوم استاد بزرگوارشان حائری (اعلی الله مقامه) نقل می کنند. می فرمایند: از شیخنا العلامة ظاهر می شود که عدم جریان استصحاب نه برای عدم احراز اتصال است، بلکه برای شبهه مصداقیه «لا تنقض» است که عدم احراز اتصال را غیر از شبهه مصداقیه «لا تنقض» فرض کرده اند. اینجا تصریح می فرماید: شیخنا العلامة عدم جریان استصحاب را مبتنی بر عدم احراز اتصال نفرمودند، بلکه مبتنی بر شبهه مصداقیه «لا تنقض» کردند.

وقتی این کلام را با جوابی که از مرحوم آخوند فرمودند کنار هم بگذاریم، معنایش این است که مطلب مرحوم آخوند هیچ ارتباطی به شبهه مصداقیه «لا تنقض» ندارد. بعد هم این را مطرح می کنند و جواب می دهند که شبیه همان حرفهایی است که زده شد، می روند سراغ آن جایی که یکی معلوم التاریخ و دیگری مجهول التاریخ باشد. آن جا می فرماید: اگر نظر مرحوم آخوند به عدم احراز اتصال به یکی از دو معنایی که ما احتمال دادیم باشد، مثلا فلان اثر بر آن بار می شود، اگر نظر مرحوم آخوند به شبهه مصداقیه «لا تنقض» باشد، اینجا ادعای احتمال فرمودند که «یمكن أن يكون» نظر مرحوم آخوند همین حرفی باشد که استاد بزرگوارشان بعنوان شبهه مصداقیه «لا تنقض» مطرح کرده اند.

شما اینها را روی هم که بگذارید اولاً چه شد که خود امام بزرگوار که واقعا مقام

عظمت ایشان به قدری بالاست که ما گاهی در مسائل علمی هم نمی‌خواهیم حتی خلاصه‌مسئله را مطرح کرده باشیم. اینجا محیط طلبگی است. در طلبگی این مسائل مطرح نیست. شما عدم احراز اتصال را خودتان شبهه‌مصاداقیه معنا فرمودید. در همان اولین صفحه یا دومین صفحه، وقتی ضابط اتصال زمان شک به یقین را مطرح می‌فرمودید، اصلاً غیر از این، مسئله دیگری نبود. شما شک در اتصال و انفصال را عبارت دیگری از شبهه‌مصاداقیه «لا تنقض» قرار دادید. با اینکه خودتان این طور به ما یاد دادید پس چطور شد در ذیل کلام مرحوم آخوند، مسئله عدم احراز اتصال (در اینجایی که با ایشان بحث دارید) هیچ گونه ارتباطی به شبهه‌مصاداقیه «لا تنقض» پیدا نکرد به طوری که در کلام شیخنا العلامة فرمودید که شیخنا العلامة عدم جریان استصحاب را روی عدم احراز اتصال نمی‌بیند، بلکه روی شبهه‌مصاداقیه «لا تنقض» است. بعد هم در مسئله معلوم التاريخ، احتمال فرمودید که ممکن است کلام مرحوم آخوند ناظر به شبهه‌مصاداقیه «لا تنقض» باشد. سیر مسئله در کلام امام بزرگوار به این صورت حداقل برای ما روشن نیست. چطور شد شروع مسئله به آن صورت بود؟ در وسط، مسئله تباین کامل بین شبهه‌مصاداقیه و عدم احراز اتصال مطرح شد؟ در آخر هم باز فرمودید: ممکن است نظر مرحوم آخوند به همین شبهه‌مصاداقیه باشد، درحالی که واقع مسئله، همان است که این چند روزه بیان کردیم. معنای عدم احراز اتصال غیر از شبهه‌مصاداقیه «لا تنقض» است و هیچ معنای دیگری در اینجا نمی‌تواند در مقابل شبهه‌مصاداقیه «لا تنقض» مطرح باشد.

پس مسئله به همان صورتی است که تا به حال در معنای کلام مرحوم آخوند بیان شد و احتمالی هم که امروز دادیم، خلاف ظاهر کلام ایشان است و به نظر می‌رسد که عدم احراز اتصال، همان شبهه‌مصاداقیه «لا تنقض» است.

پرسش:

۱ - احتمال احراز انفصال بین زمان یقین و شک را در کلام آخوند(ره) توضیح دهید.

۲ - جواب استاد را از احتمال احراز انفصال بین زمان یقین و شک بیان کنید.

۳ - مقتضای ملاک قرار دادن حال استصحاب در محل بحث چیست؟

۴ - چرا استصحاب در صورت وجود یقین به حالت سابقه، جاری نمی‌شود؟

۵ - آیا بین صدر و ذیل کلام امام(ره) تهافتی وجود دارد؟ چرا؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

نتیجه بحث در باب مجهولی التاريخ این شد که اگر اثر مترتب باشد بر عدم یکی بنحو لیس تامه در زمان دیگری، اینجا خلافا لمرحوم آخوند و وفاقا لمرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) استصحاب جریان پیدا می کند و آن اثر، ترتب پیدا می کند و مسأله اتصال زمان شک به یقین در اینجا محرز است و به عبارت دیگر: «نقض الیقین بالشک» تحقق دارد و هیچ گونه شبهه مصداقیه برای لا تنقض مطرح نیست و لازمه این حرف این است که اگر اثر بر عدم هر کدام در زمان وجود دیگری بار شده باشد، استصحاب در هر دو جریان پیدا می کند، لکن به معارضه ساقط می شود. از نظر نتیجه در اینجا با مرحوم آخوند فرقی نمی کند؛ منتها ایشان عدم جریان استصحاب را روی اختلال ارکان استصحاب می دانند و در خصوص این صورت ما عدم جریان را به علت معارضه می دانیم.

ثمره بین القولین در همان فرض اول است که یک استصحاب بخواهد جریان پیدا

کند. اینجا مرحوم آخوند معتقد هستند استصحاب جریان پیدا نمی کند، ولی مرحوم شیخ معتقدند جریان پیدا می کند و حق هم با مرحوم شیخ است، همان طوری که ملاحظه فرمودید.

حکم معلوم بودن یکی از حادثین و مجهول بودن دیگری

این بحثها همه در آنجایی بود که حادثین هر دو مجهول التاريخ باشند. در حقیقت این بحثها در مجهولی التاريخ جریان داشت. حالا یک بحثی است در آنجایی که تاریخ احد الحادثین معلوم است و حادث دیگر مجهول است مثل اینکه در همان مثال کزیت و ملاقات، مسأله را به این صورت فرض کنیم که در روز شنبه نه ملاقات بود و نه کزیت.

زمان متیقن، همان روز شنبه است که هم عدم کزیت معلوم است و هم ملاقات. بعد روز دوشنبه علم پیدا کردیم که در خصوص روز دوشنبه ملاقات با نجس تحقق پیدا کرد و روز سه شنبه فهمیدیم که کزیتی هم حادث شده است، منتها نمی دانیم این کزیت روز شنبه قبل از ملاقات بوده یا روز سه شنبه بعد از ملاقات بوده است؟

پس یقیناً در روز شنبه نه کزیتی بود و نه ملاقات. در روز دوشنبه تعییناً و تحقیقاً ملاقات حادث شد. روز سه شنبه یقین کردیم که یک کزیتی هم حادث شده است، اما کی حادث شده؟ معلوم نیست. احتمال می دهیم که این کزیت روز یکشنبه واقع شده باشد، که نتیجه این بشود که این ملاقات نتوانسته است تأثیر بگذارد چون بعد الکزیه بوده، اثر انفعال بر او مترتب نشده است. یک احتمال هم این است که کزیت در روز سه شنبه حادث شده باشد، که نتیجه این بشود که در حال ملاقات، کزیتی نبوده و در نتیجه این ماء، اتصاف به نجاست پیدا کرده است. پس بحث ما در آنجایی است که یکی معلوم باشد و دیگری مجهول باشد.

مرحوم آخوند در کفایه تمام فروضی را که در مجهولی التاريخ ذکر کرده اند، اینجا هم اشاره می فرمایند. تنها یک فرض را اشاره نکرده اند و این هم علی القاعده مثل همان جا است. آنجا که ما کان تامه درست کردیم، کان ناقصه درست کردیم، لیس تامه درست کردیم، لیس ناقصه درست کردیم، تمام آن فروض در مجهولی التاريخ به همان عنوان و به همان نحو در اینجا جریان دارد، الاّ یک فرضش که باید روی این بحث کنیم. اساس بحث در آنجایی که یکی معلوم باشد و دیگری مجهول، همین یک فرض است و الاّ آن

فروض دیگر به همان نحوی بود که آنجا مطرح شد، یعنی در حقیقت بین مجهولی التاریخ و آنجا که یکی معلوم و دیگری مجهول باشد، از نظر احکام فرقی نیست. لذا ما آنها را دیگر تکرار نمی‌کنیم، فائده‌ای هم برای تکرار آنها نمی‌بینیم.

اما این فرض که اگر اثر به نحو لیس تامه باشد که ما از آن تعبیر می‌کردیم به عدم محمولی و این بحثهای چند روزه ما هم در همین رابطه بود، اگر در ما نحن فیه یک چنین فرضی درست کنیم، مثل همین مثالی که ما برای شما ذکر کردیم که آن که موضوع برای اثر است، عدم کزیت در حال ملاقات است، آن طرفش دیگر اثر ندارد، آن طرفش دیگر موضوع برای اثر نیست.

استصحاب در حادثین؛ یکی معلوم و یکی مجهول، از نظر مرحوم آخوند

مرحوم آخوند در فرض مجهولی التاریخ می‌فرمودند: اصلاً جای استصحاب نیست.

اگر اثر بر عدم یکی مترتب باشد، اصلاً استصحاب جای نمی‌شود. اگر بر عدم هر دو مترتب باشد، نوبت به تعارض نمی‌رسد، اصلاً استصحاب جاری نیست که نوبت به تعارض برسد. اما در اینجا می‌خواهند بفرمایند: اگر اثر بر عدم نعتی و لیس تامه در مجهولی التاریخ بار شده باشد، استصحابش جاری است. اینجا مانعی ندارد شما استصحاب کنید، عین همین مثالی که من ذکر کردم. ملاقات در روز دوشنبه، کزیت حادثه مردد بین روز یکشنبه، و روز سه‌شنبه. آن هم که منشأ برای اثر است، «عدم الکزیه فی زمان الملاقات» است. مرحوم آخوند می‌خواهند بفرمایند: اینجا استصحاب جاری می‌شود. چطور شد؟ شما که این مقدار روی شبهه مصداقیه «لا تنقض» تکیه می‌کردید، شما که روی عدم احراز اتصال زمان شک به یقین بحث می‌کردید، چه شد که اینجا استصحاب را جاری می‌کنید؟ اینجا خصوصیتش چیست که شما عدم کزیت را در زمان ملاقات جاری می‌کنید؟

خصوصیت و نکته‌اش این است که اگر تاریخ ملاقات معلوم باشد، دیگر فرق نمی‌کند که عدم کزیت را در رابطه با زمان ملاحظه کنید یا در رابطه با ملاقات ملاحظه کنید. روز دوشنبه که یقیناً ملاقات حاصل شده است اگر بخواهید استصحاب عدم کزیت را چه در رابطه با روز دوشنبه جاری کنید و چه در رابطه با حال الملاقات جاری کنید، زمان ملاقات با روز دوشنبه یک زمان است. زمان ملاقات همان زمان دوشنبه است.

اینجا مثل مجهولی تاریخ نیست که ما بگوییم: شما نمی دانید ملاقات امروز واقع شده است یا فردا. حساب اضافه به اجزاء زمان را از مقایسه با حادث دیگر در مجهولی تاریخ جدا کردیم، اما اینجا جداشدنی نیست. مسأله این است که آیا در روز دوشنبه بالخصوص کزیت بوده یا نبوده؟ غیر از این مسأله ای نیست. روز دوشنبه هم همان روز ملاقات است.

بحث این است که در روز دوشنبه (روز ملاقات) آیا کزیت بوده یا نبوده است؟ شما استصحاب عدم کزیت را جاری می کنید «الی زمان حدوث الملاقاه»، یعنی حسابها یکی می شود. نسبت به معلوم التاريخ چه شما عدم کزیت را در رابطه با زمان بسنجید و چه در رابطه با ملاقات بسنجید، مجموعاً این است که در روز دوشنبه ای که ملاقات تحقق پیدا کرد، آیا آن عدم کزیت متیقنه روز شنبه ادامه پیدا کرد تا روز دوشنبه یا نه؟ این استصحاب عدم کزیت، جریان پیدا می کند و اثرش بار می شود.

اشکال در جریان استصحاب عدم در مجهول التاريخ

بله؛ آن احتمالی که دیروز در کلام مرحوم آخوند دادیم و عرض کردیم: خلاف ظاهر کلام ایشان است، مبنایش این بود که ما نه تنها احراز اتصال نکردیم، بلکه انفصال تحقق دارد. بین زمان شک و زمان یقین، انفصال تحقق داشت یعنی یک روز فاصله می شد که «لم یکن زمان یقین و لا زمان شک». البته این حرف را جواب دادیم و عرض کردیم:

معلوم نیست که مرحوم آخوند این حرف را بفرماید بلکه مرحوم آخوند بلا شبهه، همان شبهه مصداقیه لا تنقض را بیان می کند، ولو این که عبارتشان در جواب آن «ان قلت» یک قدری نزدیک به همین احتمالی است که ما عرض کردیم.

طبق این احتمال، اینجا هم استصحاب عدم در مجهول التاريخ دچار اشکال است برای اینکه ایشان می فرماید: شما در روز دوشنبه که یقین به ملاقات دارید، در رابطه با کزیت که مسأله ای نداشتید، این مسأله کزیت که برای شما ایجاد شک کرده است، روز سه شنبه است که شما یقین به کزیت پیدا می کنید. این یقین به حدوث کزیت در روز سه شنبه برای شما شک آورده که کزیت روز یکشنبه بود یا سه شنبه قبل الملاقات بود یا بعد الملاقات. پس یقین به حادث دوم برای شما شک آورده است. معلوم می شود که قبل از یقین به حادث دوم، یعنی همان روز دوشنبه هیچ شکی درباره کزیت مطرح نبوده

است. پس حالت سابقه متیقنه شما روز شنبه است. روز دوشنبه ای که شما یقین به ملاقات پیدا کردید، اینجا حالت شک برای شما مطرح نیست. حالت شک بعد از یقین به حادث دوم تحقق پیدا می کند. وقتی که یقین به حادث دوم پیدا کردید و شک در تقدّم آن حادث بر حادث اول و تأخر از آن حادث پیدا کردید، شک برای شما متولد می شود «فالشک قد تحقق» در روز سه شنبه و روز دوشنبه نه حالت متیقنه شماست و نه حالت شکی شماست. بین زمان یقین و زمان شک، دوشنبه فاصله شده که متیقن است و نه مشکوک. نه جزء حالت سابقه می توانید بیاورید، نه جزء حالت لاحقۀ زمان عروض شک می توانید قرار بدهید.

اگر کسی این اشکال را بکند که در آنجا احتمال عبارت مرحوم آخوند در رابطه با این حرف بود، این اشکال در اینجا هم وارد است. بین مجهولی التاريخ و آنجایی که یکی معلوم و دیگری مجهول باشد، هیچ فرقی نیست.

ما عرض کردیم که عبارت ایشان روی شبهه مصداقیه «لا تنقض» دور می زند. این جا دیگر عنوان شبهه مصداقیه تحقق ندارد برای اینکه اگر یکی از نظر تاریخ معلوم شد که شما حادث دیگر را با آن بسنجید، یا با زمانی که این حادث در آن واقع شده است بسنجید، هیچ فرق نمی کند. همان طوری که از نظر زمان اگر بخواهید استصحاب عدم کزیت را بلحاظ روز دوشنبه جاری کنید، استصحاب عدم کزیت به لحاظ ملاقات واقعه در روز دوشنبه هم همین است، هیچ فرقی بین دوتا نیست. لذا در اینجا مرحوم آخوند استصحاب عدم را نسبت به مجهول التاريخ جاری می کند و اثر مترتب بر این عدم که عبارت از انفعال و تأثر ماء قلیل است، ترتب پیدا می کند.

مثال برای اثر عدم معلوم در زمان مجهول

اما باید یک مثال دیگری فرض کرد. در این مثالی که عرض کردیم، اثر مال عدم مجهول التاريخ فی زمان معلوم التاريخ بود که گفتیم: استصحابش جاری است و مانع ندارد. حالا اگر یک مثال فرض کنیم که عدم مجهول در زمان معلوم اثر ندارد، بلکه عدم معلوم در زمان مجهول اثر دارد. مثل این که همین مثال را عکس کنیم روز دوشنبه را روز حدوث کزیت قرار بدهیم، بگوییم: قطعا در دوشنبه کزیت حاصل شد. روز سه شنبه یقین پیدا کردیم به این یک ملاقاتی بوده، مردد بین اینکه این ملاقات روز یکشنبه بوده یا

سه شنبه. اگر ملاقات، روز یکشنبه بوده، معنایش این است که ملاقات قبل الکرّیه حاصل شده است و اگر ملاقات بعد الکرّیه بوده، معنایش این است ملاقات اثر انفعالی در این آب نگذاشته است. اینجا ما نمی‌خواهیم استصحاب عدم ملاقات بکنیم برای اینکه عدم ملاقات اثر ندارد. آیا در اینجا با این که زمان کرّیت، معلوم و مسلّم است، می‌توانیم این استصحاب عدم کرّیت در زمان ملاقات را جاری بکنیم بلحاظ اجزای زمان؟ عدم کرّیت را به لحاظ زمان تحقق ملاقات؟ زیرا ولو اینکه ما تاریخ کرّیت را می‌دانیم، اما اگر از ما سؤال کنند که آیا در زمان ملاقات، کرّیت بوده، یا نبوده است؟ ما جواب همراه با شک می‌دهیم، می‌گوییم: ما چه می‌دانیم که در زمان ملاقات، کرّیت بوده یا نبوده است؟ آن که ما قسم می‌خوریم روز دوشنبه کرّیت بوده، اما فی حال الملاقات، کرّیت بوده یا نه؟ این را ما نمی‌دانیم.

مرحوم آخوند اینجا می‌فرماید: استصحاب جاری نمی‌شود. عبارت ایشان خیلی ناقص است برای اینکه دو تا جمله کوتاه اینجا دارند. می‌گویند که اگر از نظر زمان شما می‌خواهید مسأله را بررسی کنید، از نظر زمان که مسأله کرّیت به تمام معنا روشن است، شما چگونه استصحاب عدم را جاری می‌کنید؟ شما یقین دارید روز شنبه و یکشنبه کرّیت نبوده و یقین دارید روز دوشنبه کرّیت حادث شده است. از نظر زمان، تردیدی برای شما نیست. دنبالش همین جمله را می‌فرماید: «وَأَمَّا الشك فیه بالاضافه الی الآخر» شکی که در اینجا تصور می‌شود، در رابطه با اضافه کرّیت به ملاقات است.

قاعده اقتضا می‌کرد که لااقل دنبال این بفرمایند: «فیجری فی ما قلنا فی مجهولی التاریخ» یا اینجا بفرمایند: «فلم یحرز اتصال زمان الشک بالیقین» اینها را هیچ نفرموده‌اند درحالی که اساس استدلالشان باید این باشد که بفرمایند: اینجا مثل همان مجهولی التاریخ است که ما گفتیم: استصحاب در آن جاری نمی‌شود، برای اینکه اینجا هم شبهه مصداقیه «لا تنقض» است زیرا وقتی که شما شک می‌کنید در این که آیا آن عدم کرّیت در حال ملاقات باقی است یا نه؟ این دو طرف دارد: اگر ملاقات روز یکشنبه باشد، این عدم کرّیت در حال ملاقات، باقی است، اما اگر ملاقات روز سه شنبه باشد، قطعاً این عدم کرّیت در زمان ملاقات، منتقض شده است. قطعاً این حالت سابقه عدم به کرّیت در روز دوشنبه انتقاض پیدا کرده است.

پس یک طرف قصه «نقض الیقین بالیقین» است و یک طرف قصه هم غیر عنوان

«نقض الیقین بالشک» است که در دلیل استصحاب ذکر شده است. شما می‌گویید: من شک دارم در اینکه در حال ملاقات، عدم الکرّیه منتقض شده یا نه؟ اگر ملاقات، روز سه شنبه باشد، قطعاً عدم الکرّیه، به یقین به کرّیت در روز دوشنبه نقض شده است. لذا همان بیانی را که آنجا ایشان مانع از جریان استصحاب می‌دانستند، با یک کلمه «و أنّما الشکّ فیہ بالاضافه الی الآخر» اینجا دارند. یعنی همان مسأله است، یعنی همان عدم احراز اتصال زمان شک به یقین است، همان شبهه مصداقیه «لا تنقض» که آنجا مطرح شد، اینجا هم مطرح است.

جریان استصحاب در اثر داشتن عدم معلوم در زمان مجهول

اما ما که آنجا شبهه مصداقیه را نپذیرفتیم و قائل به جریان استصحاب شدیم، آیا در اینجا چه باید بگوییم؟ روی قاعده باید اینجا استصحابش جاری باشد با اینکه زمان کرّیت معلوم است، ولی معلومیت زمانی در رابطه با زمان است، نه در رابطه با ملاقات.

از نظر اضافه به ملاقات چه فرقی می‌کند بین اینجا و آنجایی که هر دو مجهولی التاریخ باشند؟ آیا اینجایی که شما دارید به اینکه کرّیت در روز دوشنبه تحقق پیدا کرده، آن حالت تردیدی که در مجهولی التاریخ بود، آن حالت تردید اینجا عوض شده است؟ یعنی در مقایسه کرّیت با ملاقات، مسأله تغییر پیدا کرده است؟ همان طوری که آنجا شک داشتید کرّیت در زمان ملاقات بوده یا نه، الآن هم شک دارید که کرّیت در همان زمان بوده یا نه؟ اگر بعد زمان کرّیت برای انسان معلوم باشد، این معنایش این نیست که سایر ابعادش هم برای انسان معلوم است. (بعد اضافه به حادث دیگر) این از نظر جهالت به قوت خودش باقی است.

چه فرقی می‌کند؟ آنجایی که تاریخ کرّیت مجهول باشد، ملاقات هم باشد، همان طوری که شک دارید که کرّیت در زمان ملاقات بوده یا نه، آیا اینجا نوع شک تان عوض شده است؟ شک شما در اینجا ضعف پیدا کرده است؟ شک شما در اینجا نحوه دیگری شده است؟ یا همان شک به قوت خودش باقی است؟ همان طوری که آنجا شک داشتید که آیا در زمان ملاقات، کرّیت بوده یا نه؟ اینجا هم شک دارید که در زمان ملاقات آیا کرّیت بوده یا نه؟ و ما استصحاب را در این رابطه جاری می‌کنیم، نه در رابطه با زمان.

مسأله از نظر زمان، مسلم است. روز دوشنبه روز حدوث کرّیت است اما بحث در

زمان حدوث کزیت نیست، بحث در کزیت و عدم کزیت حال الملاقات است. لذا اگر شما علم به زمانش هم داشته باشید، چون مسأله از نظر شک فرقی نمی کند، روی قاعده اینجا هم استصحاب جریان دارد و نتیجه این می شود که اگر یک جایی هم عدم مجهول در زمان معلوم اثر داشته باشد و هم عدم معلوم در زمان مجهول اثر داشته باشد، همان مسأله معارضه ای که در مجهولی التاریخ مطرح شد، اینجا هم مطرح باشد. «فاذا كان لعدم المعلوم في زمان المجهول اثر» اینجا استصحاب عدم معلوم جاری می شود و همین اثر نبودن معلوم به نام کزیت در زمان ملاقات ترتب پیدا می کند.

پرسش:

۱ - حکم حادثین که یکی معلوم و دیگری مجهول باشد، از نظر مرحوم آخوند چیست؟

۲ - اشکال در جریان استصحاب عدم در مجهول التاریخ چیست؟

۳ - مثال جایی که عدم معلوم در زمان مجهول اثر دارد، را بیان کنید.

۴ - آیا در موردی که اثر عدم معلوم در زمان مجهول است، استصحاب جاری می شود؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

جریان استصحاب در صورت تحقق دو حالت متضاد مجهولی التاريخ

در ذیل این مسأله اصولی، یک مسأله دیگری را به مناسبت، مطرح کرده اند و مرحوم آخوند در کفایه با دو سه سطر، هم اشارای به اصل مسأله و هم به حکم مسأله فرموده اند.

این مسأله، کثیر الابتلاء است و در موارد زیادی، مبتلی به است و آن این است که اگر دو حالت متضاد و دو جهت مغایر در یک جا تحقق پیدا کند و اصل تحققش مسلّم و معلوم باشد، لکن تقدّم و تأخرش برای مکلف، مشکوک باشد، مثل این که مکلف می داند که وضو گرفته و می داند که حدثی هم از او صادر شده، لکن نمی داند که آیا وضو، قبل الحدث بوده تا در نتیجه، الان محدث باشد و یا وضو، بعد الحدث بوده تا در نتیجه الان متطهر باشد. یقیناً می داند وضو گرفته و یقیناً می داند محدث بوده، لکن تقدّم و تأخر این دو مطلب را نمی داند، در اینجا چه باید گفت؟

اینجا مشهور قائل هستند که هم استصحاب بقای طهارت جریان پیدا می کند و هم

استصحاب بقای حدث جریان پیدا می کند و این دو استصحاب با یکدیگر معارضه می کنند و هر دو به واسطه تعارض ساقط می شوند و در نتیجه طبق قاعده اشتغال برای شروع نماز و مثل نماز، انسان باید احراز طهارت کند، باید یقین به طهارت پیدا کند و مجددا وضو بگیرد، مجددا تحصیل طهارت کند. لزوم احراز شرط (طهارت جدید) برای نماز، لازم است.

نظر مرحوم آخوند در کفایه این است که اینجا هیچ یک از دو استصحاب نمی تواند جریان پیدا کند، نه استصحاب بقای طهارت و نه استصحاب بقای حدث، چرا؟ برای همان مسأله عدم احراز اتصال زمان شک به یقین. می فرمایند: شما که می خواهید استصحاب بقای طهارت را جاری کنید، یک طرف احتمال، این است که این حدث، مسلماً بعد از طهارت واقع شده باشد و روی این مبنا، آن طهارت متیقنه به حدث مسلّم، منتقض شده یعنی «نقض الیقین بالیقین» است و شما در اجرای «لا تنقض الیقین بالشک» باید احراز کنید که «نقض الیقین بالشک» اینجا تحقق دارد، و دیگر احتمال «نقض الیقین بالیقین» در اینجا مطرح نیست.

لکن از لحاظ نتیجه، اینجا بیان مرحوم آخوند و بیان مشهور از نظر ثمره عملیه یکسان می باشد برای اینکه مشهور استصحابین را جاری و به معارضه ساقط می دانند، مرحوم آخوند می فرمایند: هیچ یک از دو استصحاب جریان ندارد. اما الان چه باید کرد؟ الان نیاز به طهارت جدید در کار است، برای شروع نماز نیاز به وضو و امثال ذلک داریم. لذا بین فرمایش مشهور و بین فرمایش مرحوم آخوند، در اینجا ثمره عملیه ای تحقق ندارد.

کلام مرحوم محقق (ره) در تحقق دو حالت متضاد مجهولی التاریخ

در میان فقها مرحوم محقق در کتاب معتبر، متفرد به یک فتوایی شده اند و فتوای منحصری را در این مسأله ایشان داده اند. ایشان فرموده اند: این طهارت و حدث مسلّم را ما ملاحظه کنیم، قبل از آن که این طهارت و حدث تحقق پیدا کند، قبل از آن که این دو حالت مسلّم التحقق پیدا بشود، مسأله چطور بود؟ اگر قبل از این، محدث بوده، الان بنای بر طهارت بگذارد، یعنی به ضد آن حالت سابقه، اخذ کند. حالت سابقه علی الحالین، ان کانت حدثاً، الان بنای بر طهارت بگذارد و دیگر وضوی جدید لازم نیست و می تواند نماز بخواند. و اگر آن حالت سابقه علی الحالین، طهارت باشد، الان محدث است، باید

در حقیقت حکم این مسأله را روی این معنا آورده اند که حالت سابقه علی الحالین لو کانت حدثا، الان طاهر است، ولو کانت طهارتا، الان محدث است. این فتوایی است که مرحوم محقق در کتاب معتبر داده اند و سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) هم این فتوا را در همان مورد خودش تأیید فرموده اند و فرموده اند: نظریه محقق درست است.

این فتوای مرحوم محقق به ما نشان می دهد که مسأله دو صورت دارد: یک وقت ما اصلا نمی دانیم آن حالت سابقه علی الحالین چیست؟ نمی دانیم آن حالت سابقه آیا حدث بوده یا طهارت؟ فقط می دانیم در ظرف این دو ساعت، یک حدث و یک طهارتی واقع شد اما قبل از این دو ساعت، حدث بوده یا طهارت؟ برای ما مشخص نیست.

اما یک وقت است که حالت سابقه علی الحالین برای ما روشن است که قبل از آن که این دو حالت پیش بیاید، محدث بودم یا متطهر بودم. لذا همین جا مسأله دو شق پیدا می کند: یک شق آنجایی که حالت سابقه به هیچ وجه معلوم نیست، یک شق آنجایی که حالت سابقه معلوم است.

اما آنجایی که حالت سابقه اصلا معلوم نباشد، مسأله اش مبتنی بر همین نزاعی است که ما با مرحوم آخوند داشتیم، یعنی ایشان استصحاب را در مثل این موارد روی عدم احراز اتصال زمان شک به یقین، جاری نمی دانند و برحسب آنچه که ما عرض کردیم، استصحاب در اینجا جریان دارد؛ هم استصحاب بقای طهارت و هم استصحاب بقای حدث هر دو جاری است منتها به معارضه ساقط می شود و بنابر قول مرحوم آخوند اصلا جریان ندارد. نتیجه و ثمره عملیه بر این فرض، ترتب پیدا نمی کند، منتها ملاکش فرق می کند و طریقتش متفاوت است. ما نیاز به طهارت جدید را به علت تعارض استصحابین به دست می آوریم و مرحوم آخوند به علت عدم جریان شیء من الاستصحابین به دست آوردند. پس در اینجایی که حالت سابقه علی الحالین معلوم نباشد، روال مسأله به این کیفیتی بود که ملاحظه فرمودید.

اما آنجایی که حالت سابقه علی الحالین معلوم باشد، اینجا دو شق پیدا می کند: یک شق این که آن حالت سابقه، حدث است. شق دوم این که حالت سابقه، طهارت است. در اینجا اولاً- خصوصیات در محل بحث هست که با توجه به این خصوصیات باید بحث کنیم.

خصوصیات محل بحث در دو حالت متضاد مجهولی التاريخ

اولین خصوصیت این است که ما هر دو را مجهول التاريخ می دانیم. صورتی که یکی معلوم و دیگری مجهول باشد را نیز ان شاء الله بحث می کنیم. اما الان فرض ما این است که حدث و طهارت هر دو مسلّم، لکن تاریخ هیچ کدام برای ما از نظر اضافه به زمان، روشن و مبین نیست.

جهت دوم اینکه آن حدث سابقه علی الحالتین با این حدث جدیدی که مسلّم حادث شده، در یک سطح قرار گرفته اند، یعنی فرض، آنجایی است که اگر حدث اصغر است، هر دو حدث اصغر است، اگر حدث اکبر است، هر دو حدث اکبر است. در قوت و ضعف و در شدت و ضعف هر دو در یک سطح هستند. فرض کنید قبل عروض الحالتین محدث به بول بوده، الان هم که یک طهارت و یک حدث مسلمی پیش آمده، این هم حدث بولی است، یا مثلا حدث نومی است که از نظر وضو با حدث بولی در یک سطح هستند، یعنی حکمشان یکی است. دنبال بول، وضو لازم است، دنبال نوم هم وضو لازم است. این طور نیست که دنبال یکی، وضو واجب باشد، دنبال دیگری، غسل لازم باشد که اختلاف حکم پیدا کنند. پس محل بحث جایی است که آن حدث سابق با این حدث فعلی، تساوی در حکم و تساوی در سطح دارند، مثلا هر دو حدث اصغر هستند. چند مقدمه هم قبل از ورود در بحث لازم است ذکر بشود:

مقدمه اول؛ عدم تأثیر حدث دوم در نقض طهارت

مقدمه اول این است که این معنا تقریبا در فقه مسلّم است که اگر حدثی عقیب حدث دیگر واقع شد، مثلا انسان متوضی «اذا صار محدثا و صدر منه الحدث» حدث اول وضویش را باطل می کند، و نیاز به وضوی جدید را ایجاد می کند. بر حدث دومی که عقیب این حدث اول واقع شد، در شرایط فعلی دیگر هیچ اثری بار نمی شود. اگر کسی محدث بود، «ثم صدر منه حدث آخر»، این حدث آخر از نظر تأثیر و تأثر فعلی، هیچ نقشی ندارد برای اینکه اگر مسأله ابطال وضو است که به حدث اول باطل شد، اگر ایجاب الوضوء عقیب است، که ایجاب الوضوء عقیب به همان حدث اول حاصل شد. این الآن با وضع فعلی اش از نظر تأثیر و تأثر فعلی صفر، اما حالت شأنیت و اقتضا در آن وجود

دارد، یعنی این شأنیت داشت که اگر اول واقع می شد وضو را برهم بزند، اگر اول واقع می شد ایجاب الوضوء عقیب تحقق پیدا بکند. اما الآن که بحسب خارج، دوم واقع شده، هیچ نقشی ندارد و هیچ اثر فعلی بر آن مترتب نیست.

مقدمه دوم؛ عدم لزوم تکرار طهارت به تکرار حدث

مقدمه دوم این است که ما در بحث قاعده تداخل، چه مقتضای قاعده را تداخل بدانیم و چه مقتضای آن را عدم تداخل بدانیم، این مسأله مسلم است که اگر از کسی ده حدث اصغر صادر شد، بعد اگر بخواند نماز بخواند، یک وضو بیشتر لازم نیست، یعنی این طور نیست که هر حدثی، تأثیر در وضوی جدیدی داشته باشد و به دنبال او، یک حکم به وجوب وضوی جدیدی ترتب پیدا بکند. این مسأله، اجماعی است. اگر کسی ده بار جنب شد، یک غسل جنابت برایش واجب است، ده مرتبه هم محدث به حدث اصغر شد، یک وضو برایش واجب است. چه شما در بحث قاعده تداخل، مقتضای قاعده را تداخل بدانید یا مقتضای قاعده را عدم تداخل بدانید، این مسأله اجماعی است. این مسأله از نظر فقه، مسلم است، می خواهد علی وفق القاعده باشد، یا علی خلاف القاعده باشد.

حالا که موضوع بحث روشن شد و بعضی از نکاتی که لازم بود ملاحظه بشود ملاحظه شد، در مسأله خودمان: این شخص یقین دارد که اول طلوع آفتاب «کان محدثا» این حالت سابقه است. بعد یقین دارد که در فاصله بین اول آفتاب و ظهر، یک طهارتی پیدا شد، یعنی یک وضوی گرفت و یک حدثی تحقق پیدا کرد، شبیه همان حدثی که در اول آفتاب بوده، یعنی هر دویش حدث اصغر بوده است در اینجا چه باید بگوییم؟

دلیل پذیرش قول صاحب معتبر در ما نحن فیه

اینجا ما معتقدیم که حق با مرحوم محقق است، یعنی الان بنای بر طهارت بگذارد، برای اینکه می گوییم: این آدم یقین دارد به اینکه قبل از ظهر، وضو گرفت و طهارت تحصیل کرد، ولو اینکه زمانش هم مشخص نیست. الان شک در بقای این طهارت مسلم قبل از ظهر دارد. الان شک دارد در این که آیا این طهارت، باقی است یا نه؟ با توجه به این نکته که این طهارت در هر زمانی واقع شده باشد، اثر خودش را بخشیده برای اینکه

اگر قبل از حدث دوم واقع شده باشد، آن حدث اول آفتاب را از بین برده و اگر بعد از حدث دوم واقع شده باشد، هر دو حدث را از بین برده، پس یقیناً می‌داند که این طهارت در هر زمانی تحقق پیدا کرده، مزیل حدث بوده، رافع حدث بوده، ولو این که قبل از حدث ثانی واقع شده باشد برای اینکه اگر قبل از او هم واقع شده باشد، رافع حدث اول آفتاب خواهد بود. پس این وضویش بلا- اشکال وضوی مؤثر در حصول طهارت و زوال حدث بوده و الا این شک دارد که این طهارت از بین رفته یا نرفته، الا نمی‌داند که این طهارت هست یا نه؟ استصحاب طهارت را جاری می‌کند.

اگر بگویید: یقیناً می‌داند که حدثی هم صادر شده، این معنا را هم یقین دارد. همان طوری که یقین به حدوث وضو دارد، یقین به حدوث حدث هم دارد. جواب این است که این یقین به حدوث حدث، نقشی و اثری ندارد برای این که این از قبیل آن موارد علم اجمالی است که یک طرفش اثر دارد و یک طرفش بلا اثر است، و در نتیجه علم اجمالی بلا اثر خواهد بود.

شرط تنجز علم اجمالی و ارتباط آن به مقام

یکی از شرایط منجزیت علم اجمالی را در بحث اشتغال، این قرار می‌دادید که علم اجمالی در صورتی منجز است که در هر طرفی قرار بگیرد، بتواند اثر داشته باشد، بتواند تکلیف آور باشد، این علم اجمالی اثر دارد و الا همان جا مثال زدید گفتید: اگر ما دوتا ظرف آب داشته باشیم که نجاست یکی از آنها بالتفصیل معلوم است و طهارت یکی هم بالتفصیل معلوم است، بعد یک قطره خونی واقع شد و نفهمیدیم که آیا این قطره خون در آن ظرفی که قبلاً نجاست داشت، واقع شد یا در این ظرف طاهر واقع شد، علم اجمالی هم داریم که از این دوتا خارج نیست. اینجا گفتند: این علم اجمالی بلا اثر است برای این که روی احتمال وقوعش در ظرف طاهر، اثر بار می‌شود، اما آن احتمال دیگرش بلا اثر است. اگر قطره خون در ظرف نجس معلوم بالتفصیل واقع شده باشد، «لا- یؤثر شیئا و لا یترب علیه اثر بوجه اصلا» و چون این علم اجمالی بلا اثر است، شما می‌توانید استصحاب طهارت را در این ظرف طاهر، جاری کنید و با استصحاب طهارت با این ظرف، معامله طهارت کنید و علم اجمالی هم بلا اثر است.

عین این مسأله اینجا هم پیاده می‌شود برای این که شما علم اجمالی دارید به این که

حدث یا قبل از وضو واقع شد، یا بعد از وضو واقع شد. اگر بعد از وضو واقع شده باشد، این حدث، مؤثر بوده است، این حدث وضو را باطل کرده و ناقض وضو است. اما اگر حدث، قبل از وضو واقع شده باشد، به لحاظ این که در اول آفتاب یک حدث دیگری بوده و مسبوق به یک حدث دیگری بوده، هیچ اثری بر این حدث بار نمی شود. کسی که اول آفتاب محدث است، اگر یک ساعت بعد هم حدثی از او صادر بشود، «لا یترب علی هذا الحدث اثر اصلاً». پس شما علم اجمالی دارید به این که اگر حدث، قبل واقع شده باشد «لا یترب علیه اثر» و اگر بعد واقع شده باشد «یترب علیه اثر» و چون این علم اجمالی بلااثر است و نتیجه ای بر این علم اجمالی بار نمی شود، لذا دستان در این ناحیه کوتاه است و همان استصحاب طهارت را جاری می کنید بدون این که معارضی داشته باشد، و بدون این که مسأله علم اجمالی به حدث، اثری در این رابطه بوجود بیاورد.

پس اگر می خواهید بگویید: استصحاب طهارت جاری نیست که ما گفتیم: جاری است و اگر می گوئید: استصحاب طهارت به درد نماز نمی خورد، جواب این را هم خودتان بهتر می دانید که کثیراً ما با استصحاب طهارت، وارد نماز می شویم و برای احراز طهارت، همین استصحاب کافی است.

(سؤال... و پاسخ استاد): ما گفتیم که بینکم و بین وجدانکم از نظر این حالت نفسانیه، شما یقین به طهارت دارید و شک در بقای طهارت و غیر از این هم مسأله ای نیست و همه حرفها هم روی همین جهت است که آن چه بوده است را شما کار نداشته باشید، در «لا تنقض الیقین بالشک» آنچه هست مطرح است. در «لا تنقض الیقین بالشک» الان یقین است و شک، قبلاً چه بوده، به قبل چه کار داریم؟ ما حالت های ثابت قبلی را کار نداریم.

در نتیجه روشن شد که حق در این مسأله با مرحوم محقق است. اگر حالت سابقه اول آفتاب حدث بوده، و بعد هم یقیناً یک طهارت و یک حدثی آمده و حدث هم سنخ همان حدث است و تاریخ هر دو هم مجهول است، اینجا همان طوری که محقق فرمودند، اخذ به ضد حالت سابقه می شود، یعنی اینجا استصحاب طهارت جاری است و حکم می کند به این که برای نماز، طهارت جدید شرط نیست.

حکم وجود حالت سابقه طهارت، علی الحالین

اما فرض دیگر: اگر حالت سابقه علی الحالین، طهارت باشد، این می داند که اول

آفتاب، وضو دار بود، اول آفتاب متطهر بود، بعد یقین دارد که در فاصله بین اول آفتاب تا ظهر، یک حدثی واقع شده و یک وضویی گرفته، لکن نمی داند که وضو، قبل الحدث است و یا حدث، بعد الوضوء است. اینجا هم محقق می فرماید: اخذ به ضد حالت سابقه می شود، یعنی اینجا باید بنای بر حدث بگذارد. اینجا باید بنای بر این بگذارد که نماز نیاز به وضوی جدید دارد.

عین همان بیانی که آن طرف گفتیم، اینجا به این صورت جریان پیدا می کند. می گوئیم:

اما در باب حدث اینجا یقین دارد به این که حدث در هر وقتی واقع شده باشد، اثر فعلی داشته و سببیت فعلیه داشته است برای این که اگر حدث، قبل از وضو واقع شده باشد، طهارت اول آفتاب را از بین برده است و سببیت برای زوال طهارت اول آفتاب پیدا کرده است و اگر حدث، بعد الوضوء واقع شده باشد، در نتیجه هر دو وضو را پایمال کرده است و از بین برده است. پس ما قاطع هستیم به این که این حدث معلوم بالاجمال علی ای حال مؤثر در نقض وضو و مؤثر در زوال وضو بوده است. پس در حال تحقق این حدث قطعاً وضو از بین رفته و طهارتی نبوده است.

این حالت متیقنه شما بعد از این چطور است؟ بعد از این، شک داریم در این که طاهر است یا نه؟ نمی دانیم که حدث، باقی است یا نه؟ استصحاب بقای حدث در اینجا جریان پیدا می کند و مکلف را محکوم می کند بآنکه محدث. وقتی که محکوم شد بآنکه محدث، «یجب علیه تحصیل الطهاره» باید برای نماز، طهارت تحصیل کند.

بفرمایید: این طهارت متیقنه چه نقشی داشت؟ این طهارت متیقنه مثل همان حدث متیقنه در فرض گذشته است برای این که این طهارت اگر بعد الحدث واقع شده باشد، این طهارت مؤثر بوده و سببیت فعلیه برای زوال حدث داشته است اما اگر این طهارت قبل الحدث بوده است، به عنوان یک وضوی تجدیدی مطرح است و وضوی تجدیدی که اثر ندارد، ولو اینکه استحبابی هم داشته باشد، لکن از نظر حصول طهارت اثر ندارد.

طهارت به همان وضوی اول حاصل می شود و بر این هم یک اثر استحبابی ترتب پیدا می کند.

پس نتیجه اینطور می شود که اگر وضو بعد الحدث واقع شده باشد «یکون مؤثراً بالاثراً الفعلی» اما اگر قبل الحدث واقع شده باشد، به لحاظ این که اول آفتاب، متطهر بوده است، این وضو دیگر طهارت تجدیدی ایجاد نمی کند و اثر تجدیدی بر آن ترتب پیدا

نمی‌کند. لذا علم اجمالی شما به این وضو، بلاثر است برای این که یک طرف، اثر فعلی است و یک طرف، اثر غیر فعلی و شرط منجزیت علم اجمالی و تحصیل علم اجمالی این است که مؤثر بالنسبه الی جميع الاطراف و الی جميع الاحتمالات باشد. لذا اینجا هم همان فرمایش محقق پیاده می‌شود که ما به ضد حالت سابقه اخذ می‌کنیم برای اینکه حالت سابقه، طهارت بود و استصحاب حدث در اینجا جریان پیدا می‌کند و مکلف را محکوم می‌کند بآنکه محدث.

اینها در مجهولی التاریخ بود. اما آنجایی که تاریخ یکی معلوم باشد دون دیگری، آنجا هم چند صورت تحقق پیدا می‌کند که برای بعد ان شاء الله.

پرسش:

- ۱ - نظر مشهور در استصحاب در صورت تحقق دو حالت متضاد مجهولی التاریخ چیست؟
- ۲ - نظر مرحوم آخوند نسبت به مورد فوق و فرق آن با نظر مشهور چیست؟
- ۳ - نظر مرحوم محقق (ره) در جریان استصحاب در صورت تحقق دو حالت متضاد مجهولی التاریخ چیست؟
- ۴ - دلیل پذیرش قول صاحب معتبر را بیان کنید.

ص: ۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

فرق بين مسألة تعاقب حالتين با مسألة حادثين

گویا فرق بین مسأله تعاقب حالتین با آن مسأله حادثین که قبلا بحث می کردیم، موضوعا برای بعضی ها روشن نشده بود. استصحابی که در آن مسأله می خواستیم جاری کنیم، استصحاب عدم بود حالا یا در هر دو و یا در یکی. آنجا استصحاب در رابطه با عدم می خواست جریان پیدا کند به لحاظ اینکه اثر بر وجود خاص مترتب بود، یا بر خود عدم مترتب بود. با استصحاب عدم، می خواستیم یا اثر مترتب بر عدم را بار کنیم، یا اثر مترتب بر وجود را منتفی کنیم. مثلا اثر بر عدم کریت در زمان ملاقات، بار شده بود و می خواستیم ببینیم با استصحاب عدم، این موضوع اثر ثابت می شود یا نه؟ یا اگر اثری بر تقدم احد حادثین بر حادث دیگر، بار شده بود می خواستیم ببینیم آیا با استصحاب عدم تقدم، می شود جلوی این اثر را گرفت یا نه؟ اما آنجا دیگر در بقای حادثین تردیدی نداشتیم و کاری به بقای حادثین نداشتیم. بحث در رابطه یکی از این حادثین با دیگری

بود از نظر تقدّم و تأخّر، چه بسا خود آن حادثین هم، باهم منافاتی نداشتند، یعنی در مسأله قبلی تضاد وجودی بین حادثین وجود نداشت. کزیت و ملاقات که دو تا متضاد نیستند. اینطور نیست که کزیت و ملاقات، غیرقابل اجتماع باشند.

اما در تعاقب حالتین، آن که مشکوک است و آن که استصحاب در آن جریان پیدا می کند، مربوط به بقای این حالتین است. این حالتین به نام طهارت و حدث که متیقنا هر دو تحقق پیدا کرده و قبل و بعدش معلوم نیست. الان آن که برای ما مشکوک است، بقای این حالتین است. آیا حالت طهارت باقی است یا حالت حدث باقی است؟ و علاوه؛ این دو حالت که ما در اینجا فرض می کنیم، حتما حالتین متضادین است، یعنی بقای هر کدامش مستلزم ارتفاع دیگری و نبود دیگری است، مثل مسأله طهارت و حدث است.

پس این مسأله تعاقب حالتین، با مسأله حادثینی که چند روزی در آن بحث می کردیم که گاهی مجهولی التاریخ بودند و گاهی احدهما معلوم و دیگری مشکوک بود اشتباه نشود، اصلا عنوان و موضوعش باهم متفاوت است. فقط چیزی که مشابهت اینجا را با آنجا اقتضا کرده، همین مسأله است که گاهی این حالت طهارت و حدث که یقینا حادث شده، هر دو از نظر تاریخ، مجهول هستند، گاهی یکی معلوم و دیگری مشکوک است.

علاوه؛ ملاک عدم جریان استصحاب، به عقیده مرحوم آخوند در هر دو یکسان است و الا موضوع، دو تا موضوع است و این دو مسأله فی نفسه باهم متغایر هستند.

تعاقب حالتین؛ یکی معلوم و دیگری مجهول

آن فرضی که در تعاقب حالتین، روی آن بحث کردیم، فرضی بود که هر دو مجهول التاریخ بودند و اما این فرض که یکی معلوم باشد و دیگری مجهول باشد، در آنجایی که حالت سابقه علی الحالین معلوم باشد، به چهار صورت و چهار قسم تصور می شود که باید یک یک را ملاحظه کنیم:

اگر فرض کنیم که حالت سابقه علی الحالین حدث بوده، می داند که اول صبح و اول طلوع آفتاب «کان محدثا»، بعد از صبح که زمان گذشت، اینجا یقین دارد. اینجا دو فرض پیدا می شود:

یک وقت اول ظهر، یقین به طهارت دارد و بعد، یقین می کند به اینکه حدثی آمده، منتها نمی داند که قبل از زوال آمده یا بعد از زوال آمده؟

یک وقت هم تاریخ حدث مشخص است، یعنی در همین جا یقین دارد به اینکه علاوه بر حدث اول صبح، یک حدثی هم عند الزوال تحقق پیدا کرد و بعد هم یقین می کند به اینکه وضویی آمده، اما وضو مردد است بین این که قبل از زوال آمده باشد، یا بعد از زوال آمده باشد؟

پس اینجایی که حالت سابقه علی الحالتین حدث باشد، دو صورت پیدا کرد: یک صورت این که تاریخ طهارت، معلوم و تاریخ حدث، مشکوک و یک صورت اینکه تاریخ حدث، معلوم، یعنی حدث ثانی و تاریخ طهارت مشکوک. حالا این دو فرض را بررسی بکنیم.

آنجایی که تاریخ طهارت، معلوم باشد، این یقین دارد به اینکه همان طور که اول طلوع آفتاب «کان محدثا»، اول زوال هم «صار متطهرا». اول زوال یقینا مشخصا وضو گرفت و عصر یقین کرد به اینکه یک حدثی غیر از آن حدث اول صبح آمده، لکن نمی داند که آن حدث، قبل از زوال بوده تا وضوی ظهر هر دو حدث را از بین برده باشد یا اینکه حدث ثانی بعد از زوال آمده تا در نتیجه وضوی ظهر را هم از بین برده باشد، در نتیجه الان محدث باشد.

حکم معلوم بودن تاریخ طهارت

اینجا روی آن حرفهایی که آن روز عرض کردیم، استصحاب طهارت بلا اشکال جریان پیدا می کند، برای این که یقینا می داند که اول ظهر «کان متطهرا و قد حصل له الطهاره». این به صورت علم تفصیلی برای این مشخص بوده و می داند که وضوی عند الزوال مؤثر در رفع حدث بوده، چه آن حدث ثانی، قبل از آن واقع شده باشد، برای اینکه اول آفتاب «کان محدثا»، دیگر فرق نمی کند که آن حدث دوم قبل از زوال واقع شده باشد یا بعد از زوال واقع شده باشد. علی ای حال وضوی در اول ظهر که تاریخ معلوم و مشخص دارد، بلا اشکال مؤثر در رفع حدث و حصول طهارت بوده است.

آن وقت بعد از این طهارتی که قطعاً حاصل شده، شک می کند که این طهارت، زائل شد یا نه؟ منشأ شکش هم این است که اگر حدث دوم بعد از ظهر واقع شده باشد، این طهارت، زائل شده و اگر حدث دوم، قبل از ظهر واقع شده باشد، این طهارت، زائل نشده است. پس در حقیقت الان شک در این است که آیا طهارت یقیناً حاصله «عند الزوال باق

ام لیس بیاق؟ اینجا استصحاب طهارت جریان پیدا می کند و حکم می کند «بأنه فی هذا الحال متطهر».

دلیل عدم جریان استصحاب در مورد معلوم بودن تاریخ طهارت

و اما استصحاب حدث نمی تواند جریان پیدا کند، برای این که حدث امرش دایر بین دو احتمال است: یک احتمالش منشأیت برای اثر دارد و یک احتمالش «لیس بمنشأ للاثر». اگر حدث، بعد از زوال، واقع شده باشد، اینجا اثر دارد، طهارت حاصله عند الزوال را بهم زده. اما اگر حدث قبل از زوال واقع شده باشد، به لحاظ این که مسبوق به حدث در اول طلوع آفتاب است، هیچ گونه اثری بر آن ترتب پیدا نکرده است. «فأمر الحدث دایر» بین حدثی که منشأ برای اثر باشد و بین حدثی که هیچ گونه منشأیت برای اثر نداشته باشد، لذا در اینجا با اینکه این حدث، معلوم بالاجمال است، با اینکه یقیناً حدث دوم تحقق پیدا کرده، لکن این علم اجمالی اثری ندارد و حکم شک بر این ترتب پیدا می کند. علم اجمالی بلا اثر، «بمنزله الشک البدوی لا یترتب علیه اثر» مثل سایر مواردی که بعضی از اطراف علم اجمالی بلا اثر باشد.

ملاحظه فرمودید که باز بیان مرحوم محقق در معتبر که اخذ به ضد حالت سابقه باشد، در این فرض تحقق پیدا کرد، برای اینکه حالت سابقه، حدث بود و ما در اینجا به کمک اجرای استصحاب طهارت، حکم کردیم به اینکه طهارت، باقی است و دیگر برای نماز و امثال نماز، نیازی به تحصیل طهارت ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): همان طوری که آن روز عرض کردم، اصلاً در نوع موارد استصحاب، شاید صدی هشتاد موارد استصحاب، از این قبیل است که ما دو قضیه یقینیه تعلیقیه داریم، منتها این دو قضیه یقینیه تعلیقیه برای شما ایجاد شک کرده است. در غیر این مسأله که ما در آن هستیم، وقتی که مثلاً اول ظهر محدث هستید و الان شک می کنید که وضو گرفتید یا نه، شما اینجا الان دو تا قضیه تعلیقیه دارید، هر دو یقینیه است. اگر وضو گرفته باشید، قطعاً آن حدث عند الزوال رفع شده و اگر وضو نگرفته باشید، قطعاً آن حدث باقی است. اگر بخواهند شک شما را تحلیل کنند، به این دو قضیه یقینیه برمی گردد و هیچ تردیدی هم ندارد. من اگر بعد از ظهر وضو گرفته باشم، قطعاً حدث زائل شده و اگر وضو نگرفته باشم، قطعاً حدث باقی است. ولی این دو تا قطع ها چون در

قضیه تعلیقیه است و معلق علیه آن برای شما روشن نیست، یعنی نه وضو گرفتن روشن است، نه وضو نگرفتن روشن است، الان ما حاصل این دو قضیه تعلیقیه یقینیه، یک قضیه مشکوک است و آن این است: «هل الحدث باق ام ليس بباق»؟ این طور نیست که ما تا کلمه یقین را می آوریم، شما وحشت می کنید، پس اتصال زمان شک به یقین از بین رفت! نوعا شک را این یقین ها به وجود آورده، منتها یقین هایی که روی قضایای تعلیقیه بار شده، اما معلق علیه آن برای شما مشکوک است. در ما نحن فیه هم شما یقین دارید که اگر حدث بعد از ظهر حاصل شده باشد، قطعا وضوی شما را از بین برده است. اما اگر این حدث قبل از ظهر حاصل شده باشد، که تصادفا روی این اگر هم شما قطع دارید برای اینکه اگر حدث دوم قبل از ظهر واقع شده باشد، شما یقین به بقای طهارت دارید، نه شک در بقای طهارت، و لذاست که ما آنجا (در شبهه مصداقیه «لا تنقض») به مرحوم آخوند عرض می کردیم: باید یک طرفش «نقض الیقین بالشک» باشد، یک طرفش «نقض الیقین بالیقین». اما اینجایی که هر دو طرفش یقینی است، این که اسمش شبهه مصداقیه «لا-تنقض» نیست و در اکثر موارد استصحاب، مسأله این چنین است. دو طرف یقینی است، ما حاصل مشکوک است لذا مجرای استصحاب قرار می گیرد.

حکم معلوم بودن تاریخ حدث

اما فرض دوم: در همین جایی که حالت سابقه اول آفتاب، حدث است و یقین داریم به اینکه حدث دوم، اول ظهر واقع شده است. تاریخ الحدث برای ما معلوم است. پس مسلّم این مکلف هم اول صبح محدث بوده بالعلم التفصیلی و هم اول ظهر محدث بوده به حدث جدید و آن هم بالعلم التفصیلی لکن عصر یقین می کند که یک طهارت و وضویی هم محقق شده لکن نمی داند که این طهارت، آیا قبل از ظهر بوده، یا بعد از ظهر بوده است؟ اگر قبل از ظهر بوده، آن حدث اول ظهر، طهارت را از بین برده «و الان یكون محدثا» و اگر آن طهارت بعد از ظهر بوده، در رافعیه کلا الحدیث اثر کرده، هم حدث اول صبح و هم حدث اول ظهر را بمجموعهما از بین برده «و الان یكون طاهرا». اینجا چه باید گفت؟

اینجا از مواردی است که کلا الاستصحابین جریان پیدا می کند: اما استصحاب طهارت جریان پیدا می کند برای اینکه ما یقین داریم، چه طهارت قبل از زوال بوده و چه

بعد از زوال بوده، این طهارت «کان رافعا للحدث و مؤثرا فی حصول الطهاره» برای اینکه اگر قبل از زوال بوده، آن حدث اول آفتاب را از بین برده و نسبت به او، رافعییت حدث داشته، و اگر بعد از زوال بوده، کلا-الحدثین را از بین برده و رفع کرده است. پس یک طهارت قطعی مؤثر در رفع حدث عقیب وضو «سواء کان قبل الزوال او بعد الزوال» برای این شخص حاصل است و شک دارد که این طهارت از بین رفته یا نه؟ منشأ شکش هم همین است اگر این طهارت بعد از زوال بوده، از بین نرفته و اگر قبل از زوال بوده، با آمدن حدث در اول زوال، این طهارت منتفی شده است. پس یقین به حصول طهارت «و رفع الحدث عقیب الوضوء» دارد و شک دارد در این که این طهارت، زائل شده یا نه؟ استصحاب طهارت، جریان پیدا می کند. از طرف دیگر در اینجا استصحاب الحدث جاری می شود و دوتا استصحاب ها باهم تعارض می کنند.

چرا استصحاب حدث در اینجا جاری می شود؟ مگر شما نمی گوید: این حدث، اول ظهر حادث شده، لکن شما نمی دانید که همین حدث آیا سببیت فعلیت و منشأیت فعلیت لایتر داشته یا نداشته برای اینکه اگر بین حدث ظهر و حدث صبح، طهارتی فاصله نشده باشد، این حدث دوم، بلا اثر است، این حدث دوم «لا یترب علیه اثر» (همان طوری که آن روز به عنوان مقدمه عرض کردیم) پس چه شد که در اینجا شما استصحاب حدث را جاری می کنید؟

می گوئیم: برای اینکه اینجا مسأله علم تفصیلی است. بلا تردید اول ظهر «هذا المکلف محدث» چه وضو قبل واقع شده باشد، این به عنوان یک حدث، مؤثر مطرح است و چه وضو بعد واقع شده باشد و این به عنوان حدث مکرر مطرح باشد، لکن این الان معلوم بالتفصیل است. در حقیقت از نظر آن حالت معنویه ای که تعبیر به حدث می کنند، این حدث جدید، مؤثر در این حالت بوده، لازم نیست که ریشه این مسأله برای او روشن بشود اما نفس این معنا به علم تفصیلی برای او روشن است. قسم هم می خورد که «عند الزوال کان محدثا» و شک دارد در اینکه این حالت، آیا مرتفع شد یا نه؟ اگر وضو بعد از این حالت واقع شده باشد، این حالت مرتفع شده و اگر وضو قبل از ظهر تحقق پیدا کرده، این حالت به قوت خودش باقی است.

لذا در اینجا استصحابی هم به نام استصحاب حدث، جریان پیدا می کند و این دوتا استصحاب ها به علت تضاد این دو حالت و عدم امکان اجتماع طهارت و حدث، باهم

تعارض و تساقط می کنند، چون مسأله سببیت و مسببیتی مطرح نیست، هر دو از بین می روند، در نتیجه مکلف می ماند و شک در طهارت و اینکه نماز نیاز به احراز طهارت دارد. لذا واجب است بر مکلف که وضوی جدید بگیرد «تحصیلاً للیقین بالفراغ بعد الیقین بالاشتغال».

پس در اینجا هم اخذ به ضد حالت سابقه کردیم. اما این اخذ با اخذ در فرض گذشته، از نظر مبنا و دلیل فرق می کند. در فرض گذشته مبنایش تنها استصحاب طهارت بود، اما در این فرض، مبنایش تعارض استصحابین و در حقیقت قاعده اشتغال است که اقتضا می کند که انسان وقتی که شک در تحقق شرط دارد، باید تحقق شرط و ایجاد شرط را احراز کند. پس هر دو اخذ به ضد حالت سابقه شد، لکن با اختلاف طریق و اختلاف مبنا.

با ملاحظه این دو فرض، دو فرض دیگر هم وضعش روشن می شود. این دو فرضی که گفتیم، (حالت سابقه علی الحالین) آن حالت اول صبحی عبارت از حدث بود اما دو فرض هم داریم که حالت سابقه علی الحالین، عبارت از طهارت است. یقین دارد به اینکه اول آفتاب «کان متطهراً، کان علی وضوء»، اینجا هم دو صورت پیدا می کند: یک وقت تاریخ طهارت دوم معلوم است و تاریخ حدث مشکوک است. یک وقت این است که تاریخ حدث معلوم است و تاریخ طهارت دوم مشکوک است.

حکم معلوم بودن تاریخ طهارت دوم

اگر تاریخ طهارت دوم معلوم باشد، می داند که اول آفتاب متطهر بود، یقین دارد به اینکه اول ظهر، وضو گرفت و تحصیل طهارت کرد، بعد یقین می کند که یک حدثی آمده، لکن نمی داند آیا این حدث، قبل از ظهر واقع شده یا بعد از زوال تحقق پیدا کرده است؟ طبق حرفهایی که در دو فرض گذشته عرض کردیم، در این فرض چه باید بگوییم؟

اینجا هم جای تعارض استصحابین است. برای اینکه از طرفی به علم تفصیلی می داند که اول ظهر، وضو گرفت و عقیب این وضو، طهارت برای او حاصل شد ولو اینکه وضوی تجدیدی باشد، ولو این که آن حدث معلوم، در فاصله بین صبح و ظهر واقع نشده باشد و حدث بعد از ظهر واقع شده باشد که در نتیجه بین وضوی صبح و وضوی ظهر، تخلل حدثی تحقق پیدا نکرده باشد، لکن این معنا برای او معلوم بالتفصیل است که ساعت ۱۲ به علّت توجهاً، قطعاً حالت طهارت در او بوده، حالاً منشأ این طهارت آیا

بقای طهارت اول صبح بوده، یا حصول طهارت جدیده بوده، ما به منشأش کاری نداریم، به نفس تحقق این حالت در ساعت ۱۲ کار داریم. بعد شک دارد که آیا این حالت زائل شده یا نشده؟ استصحاب طهارت جاری می شود.

از طرف دیگر، استصحاب حدث هم جریان پیدا می کند برای اینکه اینجا «علی کلا التقديرین» حالت تأثیری در حدث وجود دارد. اگر حدث قبل از زوال واقع شده باشد، آن طهارت اول صبح را از بین برده و اگر حدث بعد از زوال واقع شده باشد، هر دو طهارت را از بین برده، هر دو وضو را فانی کرده. پس بلا اشکال این حدث «فی ایّ زمن تحقق، یترب علیه نقض الطهاره و یترب علیه حاله المحدثیت». پس یقین دارد که حالت محدثیت، عقب الحدث تحقق پیدا کرد و شک دارد که این حالت محدثیت، زائل شد یا زائل نشد. استصحاب بقای حدث جریان پیدا می کند و با استصحاب طهارت معارضه می کند و بعد التعارض هر دو از بین می روند و در نتیجه برای نماز مغرب «یجب علیه تحویل الطهاره، یجب علیه الوضوء الجدید».

در این فرض، به ضد حالت سابقه اخذ کردیم برای اینکه به استناد قاعده اشتغال، حالت سابقه ما طهارت بود، اما حالا حکم محدث را بر این بار کردیم، گفتیم: نیاز به احراز وضو و شرط دارد و نماز با شک در شرط، «لا- یکون مجزیا و موجبا للامثال». پس در این سه فرضی که تا حالا ذکر شده، در هر سه اش اخذ به ضد حالت سابقه بوده است.

یکی مبنایش استصحاب بوده و دوتا مبنایش قاعده اشتغال، به عبارت دیگر: لزوم احراز شرط، در مقام انجام عمل مشروط.

حکم مجهول بودن تاریخ طهارت دوم

و اما فرض آخر این است که اول صبح «کان متطهرا» و اول ظهر «کان محدثا قطعا» و یقین دارد که یک وضویی هم تحقق پیدا کرد، لکن نمی داند که این وضو، قبل از زوال تحقق پیدا کرد، یا بعد از زوال تحقق پیدا کرد؟ اگر وضو قبل از زوال تحقق پیدا کرده باشد، «لا- یترب علیه اثر» برای این که مسبوق به طهارت اول صبح است و اگر این وضو بعد از زوال تحقق پیدا کرده باشد، «یترب علیه اثر» برای اینکه مسبوق به حدث عند الزوال است و با مسبوقیت به حدث «عند الزوال یترب علیه الاثر».

طبق آن حرفهایی که زدیم، اینجا نمی توانیم استصحاب را در طهارت جاری کنیم

برای اینکه آن طهارت معلوم بالاجمال، مردد بین آن طهارتی است که «له الاثر» و آن طهارتی که «لا یترتب علیه الاثر» و چون بر علم اجمالی در چنین حال اثری ترتب پیدا نمی کند، لذا مجالی برای استصحاب طهارت باقی نمی ماند.

اما استصحاب حدث اینجا به قوت خودش باقی است و دو جهت قوت در استصحاب حدث وجود دارد: اولاً: تاریخش مشخص و معلوم است و ثانیاً: «علی کلا التقدیرین» این حدث، حدث مؤثر است، برای اینکه چه وضوی ثانی قبل از این حدث واقع شده باشد، این حدث هر دو وضو را از بین برده، و چه وضوی ثانی بعد از این حدث واقع شده باشد، این حدث، طهارت اول صبح را از بین برده است. «علی ای حال» این حدث «معلوم بالتفصیل و مؤثر علی کلا التقدیرین». لذا استصحاب حدث در اینجا جریان پیدا می کند، و حکم می کند به اینکه باید در اینجا برای نماز، وضو بگیرد و منشأ نیاز به وضو هم جریان استصحاب حدث است، نه قاعده اشتغال و لزوم نیاز شرط به احراز. در نتیجه در اینجا هم اخذ به ضد حالت سابقه به این کیفیت تحقق پیدا کرد.

اگر بخواهید این اخذها را که مستند به استصحاب است، از آن اخذهایی که مستند به قاعده اشتغال است، جدا کنید، یک ضابطه روشن دارد و آن این است که آنکه تاریخش معلوم است، اگر ضد حالت سابقه باشد، اینجا برای خاطر استصحاب، شما به ضد حالت سابقه عمل می کنید، اما آن که تاریخش معلوم است، اگر ضد حالت سابقه نباشد، مثل این که حالت سابقه طهارت است، آن هم که عند الزوال معلوم الطهارت است، این بر قاعده اشتغال مبتنا پیدا می کند. این بحث معلوم التاریخ و مجهول التاریخ با تمام جهاتی که داشت به پایان رسید.

پرسش:

۱ - در مسأله تعاقب حالتین با معلوم بودن تاریخ طهارت چه باید کرد؟

۲ - چرا با معلوم بودن تاریخ طهارت، استصحاب نمی تواند جاری شود؟

۳ - حکم جایی که تاریخ حدث، معلوم باشد چیست؟

۴ - در موردی که تاریخ طهارت دوم، معلوم باشد، چه باید کرد؟

۵ - حکم جایی که تاریخ طهارت دوم، مجهول باشد را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّـلوه و السّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تنبیہات استصحاب

بررسی امکان جریان استصحاب در امور اعتقادیہ

یکی از تنبیہات استصحاب این است که آیا استصحاب در امور اعتقادیہ قابل جریان هست یا قابل جریان نیست؟ منشأ شبہه در این معنا، دو مطلب است:

یک مطلب این است که استصحاب به عنوان یک اصل عملی مطرح است و وقتی که اصول عملیہ را می شمارند، می گویند: یکی از اصول عملیہ، استصحاب است. این معنا این توهم را ایجاد کرده است که اگر استصحاب، اصل عملی است، دیگر معنا ندارد که در امور اعتقادی جاری شود، برای اینکه استصحاب، وضع مکلف را در مقام عمل، روشن می کند و حکم را به لحاظ مقام عمل، مشخص می کند و امور اعتقادیہ مربوط به عمل نیستند، بلکه مربوط به قلب و اعتقاد هستند.

جهت دومی که اقتضا کرده است که این مسأله را بحث کنند، این است که در یکی از احتجاجات و مباحثاتی که حضرت رضا(علیه السلام) با جاثلیق داشتند، جاثلیق در استدلال خودش به استصحاب نبوت نبی خودشان تمسک کرد و گفت: ما از راه استصحاب می توانیم نبوت نبی خودمان را بقاء به اثبات برسانیم. تمسک به استصحاب در مسأله نبوت، آن هم در کلام خصم، سبب شد که این مسأله قابل طرح باشد. بینیم آیا تمسک به استصحاب نبوت درست است یا نه؟

جریان استصحاب در امور اعتقادی با حفظ ضوابط استصحاب

اینجا آنچه که مقتضای تحقیق است و محققین هم بیان فرموده اند این است که در امور اعتقادی با حفظ ضابطه ای که در باب استصحاب هست، اگر آن ضابطه قابل پیاده شدن باشد و بتواند استصحاب برای امر اعتقادی مفید باشد، استصحاب مانعی ندارد جریان پیدا کند. (ضابطه و اثر را ان شاء الله عرض می کنم) و اینکه شما شنیده اید که استصحاب به عنوان یک اصل عملی مطرح است، این اصل عملی در مقابل دلیل اجتهادی است، در مقابل اماره است. وقتی که می گویند: استصحاب اصل عملی است یعنی «لیس باماره، لیس بدلیل اجتهادی» و به عباره آخری: در استصحاب هیچ گونه حکایت و کاشفیت از واقع مطرح نیست، به خلاف اماره که به عنوان حکایت و کاشفیت از واقع حجیت پیدا کرده است.

معنای اصل عملی در مقابل امر قلبی و اعتقادی نیست. معنای اصل عملی یعنی «لیس بدلیل اجتهادی»، پس چیست؟ این مبین وظیفه شاک است. این بیانگر تکلیف آدم متحیر است چه تکلیف او در رابطه با عمل خارجی باشد که از آن تعبیر به اعمال جوارحیه می شود یا در رابطه با عمل قلبی باشد که از آن تعبیر به اعمال جوارحیه می شود. از این نظر فرقی نمی کند.

اگر ضابطه استصحاب و خصوصیات آن که در استصحاب معتبر است، بتواند در امور قلبی پیاده شود، صرف اینکه ما استصحاب را به عنوان یک اصل عملی مطرح کردیم، این نمی تواند مانعیت از این معنا داشته باشد. علاوه بر اینکه در مورد این کلمه اصل عملی، آیه و روایتی نیست که در این باب وارد شده باشد. دلیل استصحاب، «لا تنقض الیقین بالشک» است، هر کجا که این «لا تنقض الیقین بالشک» با ضوابطش پیاده شود، این

دلیل شامل است چه کلمه اصل عملی بر او تطبیق بکند و یا تطبیق نکند. این یک اصطلاح است و الا این حرفها در دلیل ذکر نشده است.

ضابطه استصحاب

اما ضابطه استصحاب، همان است که مکرراً عرض می کردیم. در استصحاب، یقین به حدوث لازم داریم، البته در اینجا که کلمه حدوث را تعبیر می کنیم، مقصودمان همان وجود در زمان سابق است، اما حدوثش در چه زمانی بوده است؟ آن دیگر لازم نیست در باب استصحاب مشخص باشد. همین که شما بدانید که اول ظهر، متطهر بودید، کافی است اما این طهارت چه زمانی حادث شده است، لازم نیست شما زمان حدوثش را بدانید، اما یقین به وجود طهارت در ساعت دوازده ظهر یکی از ارکان استصحاب است.

پس یک رکنش یقین به وجود در زمان سابق است.

رکن دیگر استصحاب، شک در بقا است که بقا به عنوان بقای مشکوک باشد. البته ان شاء الله بحث می کنیم، قبلاً هم اشاره شده است که این شکی که در باب استصحاب می گوئیم به معنای تساوی الطرفين نیست. شک در مقابل یقین است. «لا تنقض الیقین بالشک»، یعنی «لا تنقض الیقین بغير الیقین، و لکن انقضه بیقین آخر»، لذا شک در اینجا یک معنای وسیعی دارد که بعد هم ان شاء الله در یکی از مسائل آینده در این رابطه بحث می کنیم. پس یکی از ارکان استصحاب شک در بقا است، به این معنای وسیعش.

یکی از خصوصیات استصحاب این بود که بعد از آن که دائره اش را توسعه دادیم، گفتیم: لازم نیست که مستصحب یا خودش حکم شرعی باشد و یا موضوع برای اثر شرعی واقع شود، برای اینکه بعضی از موارد، ما یک استصحابهایی داریم که مستصحب ما نه خودش حکم شرعی است و نه موضوع برای اثر شرعی است، مثل آنجایی که بقای شرط را استصحاب می کنیم که توضیح این را قبلاً عرض کردیم و نتیجه این شد: آن چه که در باب استصحاب، معتبر است این است که این مستصحب در زمان شک، قابلیت تعبد شرعی داشته باشد، یعنی این معنا درست باشد که شارع بتواند ما را متعبد به بقای آن مستصحب بکند. همین مقدار که قابلیت تعبد داشت، کافی است.

اما قابلیت تعبد یا از اینجا پیدا می شود که خودش حکم شرعی است، یا بخاطر اینکه موضوع برای حکم شرعی است، یا بخاطر اینکه نه حکم است و نه موضوع، بلکه

ارتباطی به شارع دارد. شارع گفته: من نماز با وضو می خواهم، بعد هم می گوید: من تو را متعبد می کنم به اینکه وضودار هستی، این صحیح است. اما اگر بگوید: متعبد شو به بقای وجود این دیوار، بدون اینکه هیچ اثری بر آن بار شود و ارتباطی به شارع داشته باشد، این قابلیت تعبد ندارد. اما شارع همان طوری که می تواند بگوید: من تو را متعبد به وجوب نماز جمعه می کنم، همین طور می تواند بگوید: من تو را متعبد می کنم «بأن هذا المایع خمر»، یعنی حق خوردن نداری، همین طور هم می تواند بگوید: من تو را متعبد می کنم «بأنک علی وضوء»، معنایش این است که می توانی نماز بخوانی، می توانی مس کتابت قرآن کنی، درحالی که طهارت به هر معنایی فرض کنیم نه خودش حکم شرعی است و نه موضوع مثلاً برای یک اثر شرعی در رابطه با نماز است که مفصل بحث شد.

پس آنکه در استصحاب معتبر است، یقین به وجود در زمان سابق و شک در بقا، قابلیت مستصحاب برای پیاده شدن تعبد روی او. این ضابطه هرکجا وجود پیدا کند چه در اعمال خارجی باشد یا در اعمال قلبیه و اعتقادی باشد، استصحابش جاری است. روی این حساب مرحوم آخوند در کفایه یک بیانی می فرماید که بیان بسیار خوبی است.

تقسیم امور اعتقادیه از نظر مرحوم آخوند(ره)

ایشان می فرماید: امور اعتقادی دو قسم است و ما دو جور امر اعتقادی داریم: یک قسم امور اعتقادی به معنای اموری که انسان باید عقد قلب روی آنها داشته باشد، تبانی قلبی روی آنها داشته باشد، التزام قلبی نسبت به آنها داشته باشد، نه معرفت و یقین، آن قسم دیگری از امر اعتقادی است. خود کلمه اعتقاد هم به همین معناست که انسان قلب خودش را گره بزند به او. عقد به معنای بستن است، به معنای گره زدن است. شبیه این بحثی که در کتاب القطع مطرح شده است که آیا هر تکلیفی از تکالیف الهیه، دو جور موافقت لازم دارد: یکی موافقت عملیه و یکی موافقت التزامیه؟ معنای موافقت التزامیه این نیست که انسان به ثبوت این تکلیف، یقین کند بلکه معنای موافقت التزامیه این است که انسان، در مقابل این تکلیف تسلیم قلبی بشود، کأن روی قلبش یک عملی انجام بدهد که اگر شما اسم آن عمل را تبانی قلبی هم بگذارید مانعی ندارد. یک سنخ امور اعتقادی شبیه این موافقت التزامیه در باب تکالیف فرعیه است. اما در یک سنخ امور اعتقادیه این حرفها مطرح نیست. امور اعتقادی اموری است که انسان باید نسبت به آن روشن و قاطع

باشد، شناخت کامل، معرفت محکم، داشته باشد. این هم یک سنخ امور اعتقادی است.

جریان استصحاب در امر اول از امور اعتقادی نزد مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می فرماید: اگر امر اعتقادی از قسم اول شد، در قسم اول اگر ضوابط استصحاب وجود داشت، هم استصحاب حکمی می تواند جریان پیدا کند، هم استصحاب موضوعی می تواند جریان پیدا کند. در قسم اول از امور اعتقادی، استصحاب آزاد است، هم استصحاب حکمی می تواند جریان پیدا کند، مثل اینکه اعتقاد به یک چیزی بر شما واجب بود، الان شک می کنید که آیا اعتقاد به آن چیز، واجب است یا نه؟ با حفظ ضوابط استصحاب، شما استصحاب وجوب اعتقاد را جاری می کنید، می گوید:

«کان الاعتقاد بفلان شیء واجبا» و الان شک دارم در اینکه این اعتقاد واجب است یا نه، اینجا بقای وجوب را به «لا تنقض الیقین بالشک» ثابت می کنیم.

استصحاب موضوعی هم قابل جریان است. استصحاب موضوعی این است که شما اعتقاد به این چیز داشتید، حالا شک می کنید که آیا آن معتقد شما باقی است یا نه؟ اینجا می توانید با استصحاب بقا، همان معتقدتان را ثابت کنید، بگویید: فلان چیز بود، الان شک می کنم که هست یا نه، الان شما با استصحاب، آن را ثابت می کنید، و در نتیجه باز موافقت قلبیه و تبانی قلبی خودتان را نسبت به آن شیء در جای خودش حفظ می کنید.

امکان جریان استصحاب حکمی در قسم دوم از امور اعتقادی نزد آخوند(ره)

اما در امور اعتقادی که مبنای آن، معرفت و قطع و شناخت است، می فرماید: این جا فرق می کند. اینجا اگر بخواهید استصحاب حکمی جاری کنید، مانعی ندارد. مثل اینکه شما سابقا یقین داشتید به اینکه بر شما واجب است که نسبت به خصوصیات روز قیامت تحصیل یقین کنید. این قضیه متیقنه شما بود. اگر برهه ای بر شما گذشت، روی یک جهتی، شک کردید که آیا حالا هم واجب است که انسان نسبت به مسائل قیامت، تحصیل یقین کند، یا اینکه این وجوب از بین رفته است؟ اینجا استصحاب می گوید:

وجوب تحصیل یقین به خصوصیات روز قیامت به قوت خودش باقی است، یعنی همان طوری که در زمان سابق برای شما لازم بود که در مقابل خصوصیات روز قیامت تحصیل یقین کنید، الان هم بر شما وجوب به قوت خودش باقی است، الان هم وظیفه دارید که

اگر یقین ندارید بروید نسبت به خصوصیات روز قیامت تحصیل یقین کنید.

اما اگر بخواهید استصحاب موضوعی جاری کنید، استصحاب موضوعی اینجا فایده ندارد مثل حیات امام معصوم (علیه السلام) در آن زمانها، در این زمان که جای این حرف نیست. فرض کنید کسی در زمان امام دهم (علیه السلام) زندگی می کرد، یک روزی شک می کند که آیا حیات امام دهم باقی است یا ایشان مثلاً به عالم آخرت ارتحال پیدا کرده اند، آیا همان طوری که مثلاً فی زماننا هذا اگر یک انسان دورافتاده ای که دسترسی به رسانه های گروهی ندارد شک کرد که حیات مرجع تقلیدش باقی است یا نه؟ می تواند تمسک به استصحاب حیات بکند و مانعی هم ندارد، آیا در حیات امام معصوم هم مسأله این طور است؟ بگوید: ما «لا تنقض الیقین بالشک» داریم، استصحاب می کنیم بقای حیات امام دهم را «حتی یتب خلافه»؟

این استصحاب جاری نیست، برای اینکه مسأله حیات امام، یک مسأله ای است که انسان باید به آن یقین و شناخت داشته باشد. نسبت به اصل حیات امام باید انسان معرفت قطعی داشته باشد و اگر یک روزی هم دچار تردید شد، نمی تواند پشت گوش بیندازد و مسأله را به استصحاب حل کند. باید فوری در مقام تحقیق برآید و مسأله برای او روشن شود که آیا حیات امام محفوظ است، یا حیات امام محفوظ نیست.

دلیل عدم جریان استصحاب موضوعی در امور اعتقادی

پس علت اینکه در اینجا استصحاب حیات امام دهم (صلوات الله و سلامه علیه) مفید نیست، نه بخاطر این است که «لا تنقض الیقین بالشک» قصوری دارد، بلکه بخاطر این است که «لا تنقض» اینجا فایده ندارد، برای اینکه یک چیزی باید بیاید که مسأله را به صورت قطع و به صورت یقین مشخص کند، و این غیر از آن قسم اول از امور اعتقادی است. در آن قسم اول، معنای امر اعتقادی این است که بنای قلبی بر یک چیزی بگذارد.

بنای قلبی مثل بنای عملی در اختیار انسان است. شما در نماز وقتی که شک می کنید بین سه و چهار، دلیل می گوید: «ابن علی الاربعه»، شما بنای بر چهار می گذارید. چنین بنایی قلباً مانعی ندارد، یعنی اگر دستور این بود که شما قلباً هم بنا را بر چهار بگذار، شما می گذاشتید. اما در مسأله حیات امام، عنوان این نیست. حیات امام باید فی جمیع الحالات مشخص باشد. هر حالی هم انسان شک کرد فوری باید در مقام تحقیق برآید و

مسأله برای او مشخص شود. لذا در این قسم دوم از امور اعتقادی که بر مبنای معرفت و بر مبنای یقین مبتنی است، استصحاب موضوعی نمی تواند نقش داشته باشد اما استصحاب حکمی به آن صورتی که عرض کردیم قابل جریان است.

مجعول بودن منصب نبوت و امامت

از اینجا مسأله ما به مسأله استصحاب نبوت کشیده می شود که آیا این استصحاب نبوتی که جاثلیق در حضور حضرت رضا (علیه السلام) به آن تمسک کرد، صحیح است؟ البته مرحوم آخوند اینجا یک بحثی درباره نبوت کرده اند که فکر نمی کنم آن بحث اینجا چندان ضرورت داشته باشد و یا خیلی مفید باشد. آن نبوتی که ما به حسب جهات مختلف معتقد هستیم، ولو این معنا به آن نحو ضروری نیست که تردید در کلام مرحوم آخوند را ابطال بکند، ولی مسأله این است همان طوری که خود ایشان هم اشاره کرده اند.

مسأله نبوت با مسأله ولایت و امامت، یک راه را طی می کند و یک مسیر دارد و آن این است که هر دو منصب الهی است. همان طوری که ولایت و امامت، یک منصب الهی است، همان طوری که از آن آیه شریفه «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» که ما از این «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» استفاده می کنیم صرف اینکه ابراهیم از آن آزمایش ها و از آن امتحانها به خوبی بیرون آمد، و با نمره ۲۰ در تمام مراحل موفق شد، صرف آن موفقیت کافی نیست برای اینکه امامت قهریه پیدا بکند، بلکه او استعداد آورد، او لیاقت آورد، او اهلیت آورد، اما جعل هم لازم است. «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» معنایش این است که این طور نیست که بعد از آن ابتلاء «فَأَتَمَّهُنَّ»، «انت امام قهرا»، «انت امام قهرا» نیست، «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا». وقتی مسأله جعل پیش آمد، ابراهیم اینجا توقعش را بالا برد، عرض کرد: «وَمِنْ ذُرِّيَّتِي»، خداوند فرمود: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ».

پس مسأله امامت، یک مسأله جعلی است و یک منصب مجعول الهی است و از همین آیه استفاده می شود که در رتبه بالاتر از نبوت هم هست، بخاطر اینکه ابراهیم در حالی که دچار آن امتحانها و مصائب بود، مقام نبوت را واجد بود، نبی بود، «إِبْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ»، بعد از آنکه این مراحل را گذراند، آن وقت خداوند فرمود: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا». امامتی که این همه علو دارد و این همه در جایگاهی بلند قرار

گرفته است، اگر یک منصب مجعول باشد، قاعدتا آن طوری که نزدیک به ذهن ما است، این است که نبوت هم یک منصب مجعول الهی است، البته آن هم به استعداد و اهلیت و لیاقت. خداوند آنها را که اهلیت داشتند نبی قرار داد، نه «کانوا نبیین قهرا».

در مسأله نبوت، قهریت نبود ولی مرحوم آخوند در باب نبوت یک احتمالی اینجوری می دهد که نبوت، یک معنای قهری و لازمه ترقی و تکامل نفس است به یک مرحله خاصه ای که اگر نفس به آن مرحله خاصه از تکامل رسید «یوحی الیها قهرا»، نیازی به جعل نبوت ندارد، نیازی به مجعولیت منصب نبوت ندارد. لذا روی این فرض می گوید: دیگر اصلا استصحاب معنا ندارد، برای اینکه نبوت، امر خارجی است، امر تکوینی است، چیزی هم بر آن ترتب پیدا نمی کند.

عرض کردم ما اصلا نباید این مبنا را مطرح کنیم. آنکه قابل طرح است و تقریبا به ذهن انسان نزدیک است، این است که مسأله نبوت همان طوری که از ظواهر آیات استفاده می شود، یک مقام مجعولی است و خداوند تبارک و تعالی به بعضی از افراد به علت داشتن یک صلاحیت کامل، این مقام شامخ را عنایت می کند. همان طوری که امامت که یک مقام بالاتر از نبوت است نیز نیاز به جعل و نیاز به اعطا دارد.

من خواستم بگویم: آن احتمال را باید کنار بگذاریم و بحث را روی همین احتمال متمرکز کنیم که اگر نبوت موسی، نبوت عیسی، یک معنای مجعول الهی شد، همان طوری که وجوب نماز جمعه یک معنای مجعول است و اگر شما خواستید استصحاب وجوب نماز جمعه را جاری کنید، به علت اینکه خودش قابلیت تعبد دارد؛ اگر نبوت هم یک چنین وضعی پیدا کرد، آیا در عین حال می شود استصحابش را جاری کرد؟ یا هزار مشکل در اینجا وجود دارد که قابلیت برای جریان استصحاب ندارد؟

پرسش:

- ۱ - آیا استصحاب در امور اعتقادیه جاری می شود؟ چرا؟
- ۲ - آیا ضوابط استصحاب در امور اعتقادیه وجود دارد؟
- ۳ - تقسیم امور اعتقادیه را از نظر مرحوم آخوند(ره) بیان کنید.
- ۴ - دلیل جریان استصحاب در امر اول از امور اعتقادیه نزد مرحوم آخوند(ره) چیست؟
- ۵ - توضیح دهید آیا استصحاب موضوعی و حکمی در امور اعتقادیه جاری است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تمسك به استصحاب نبوت موسى و عيسى (عليهما السلام)

بنابر اینکه نبوت، یکی از مناصب مجعوله الهیه باشد، اگر فرضاً استصحابی در آن جریان پیدا کند، دیگر لازم نیست ما به دنبال اثر دیگری باشیم. مثل موضوعات نیست که به انتظار ترتب یک اثر شرعی باشیم، بلکه مثل خود آثار شرعی و خود احکام مجعوله است، یعنی خودش شرعی است، و خودش مجعولیت دارد. بنابراین معنا، آیا تمسک به استصحاب نبوت جایز است یا نه؟ این طوری که جاثلیق در مقابل حضرت رضا(علیه السلام) به استصحاب نبوت تمسک کرد، آیا این تمسک، صحیح است، یا نه؟ و بعد برسیم به آن جوابی که حضرت بیان فرمودند، ببینیم مقصود از آن جواب چیست و ناظر به چه مسأله ای است؟ ولی قبل از آن، خودمان مسأله را بررسی می کنیم.

اگر یک کتابی یک یهودی و یا نصرانی بخواهد به استصحاب نبوت حضرت موسی(علیه السلام) تمسک کند، یا به استصحاب نبوت حضرت عیسی(علیه السلام)

تمسک کند، اینجا باید ببینیم که آیا منظور از تمسک به این استصحاب چیست؟ آیا می‌خواهد این استصحاب را یک دلیل و حجّتی در بین خودش و خدای خودش قرار بدهد؟ و به عبارت دیگر: استصحاب نبوت را یک حجّت و مستندی برای بقای خودش به آن کتاب قرار می‌دهد؟ یا اینکه استصحاب نبوت را برای کوییدن ما مسلمانها و برای الزام ما مسلمانها به اینکه تبعیت از حضرت موسی یا حضرت عیسی (علیهما السلام) بکنیم به کار می‌برد؟ پس این دو تا از هم جداست که آیا هدف از تمسک به استصحاب، تمسک به یک حجّت است برای اینکه مستند خودش باشد، یا تمسک به یک دلیلی است در مقابل مسلمانها و به تعبیر مرحوم آخوند برای الزام مسلمانها؟ اینها از هم جداست و باید ملاحظه بشود.

کیفیت تمسک اهل کتاب به استصحاب نبوت برای خودش

اگر بخواهد آن را یک مستمسکی برای خودش قرار بدهد، باید اولاً خودش را یک آدم شاکی فرض کند. اگر یک کتابی عالم به بقای نبوت موسی و یا بقاء نبوت عیسی است، دیگر تمسک به استصحاب کردن، معنا ندارد برای اینکه در استصحاب، شک در بقا اعتبار دارد، عدم یقین به بقا و یا عدم بقا دخالت دارد. اگر کسی یقین به بقا داشت، مثل کسی که یقین به ارتفاع دارد، در مورد هیچ کدام استصحاب جریان پیدا نمی‌کند. پس باید این کتابی خودش را شاک فرض کند، یعنی در این فضای شک، استصحاب را جاری کند. بگوید: با آمدن دین اسلام، مثلاً شک برای ما پیدا شده است، تردیدی برای ما پیدا شده است که آیا دین اسلام حق است یا باطل؟ و در نتیجه تردید داریم که نبوت نبی خودمان باقی است، یا نبوت نبی ما به واسطه آمدن اسلام مرتفع شده است؟ کتابی باید مسأله استصحاب را این چنین مطرح کند.

حالا که با این شرط مطرح کرد، می‌گوییم: آیا شما شاک در بقای نبوت عیسی یا موسی هستید؟ می‌گوید: بله. می‌گوییم: منشأ شک شما لابد احتمال صدق نبی اسلام در دعوی نبوت است و اولاً استصحاب در یک چنین مسائلی نیاز به فحص دارد.

لزوم فحص در تمسک به اصول عملیه در شبهات حکمیّه

در آخر بحث اشتغال این مسأله را مطرح کردیم که اگر اصول عملیه بخواهد در

شبهات حکمیه جریان پیدا بکنند، مشروط به فحوص است. اول باید ببیند که آیا بر حرمت شربت توتون در کتب و مظانی که احتمال وجود دلیلی در آنجا جریان دارد، دلیل بر حرمت وجود دارد یا ندارد؟ اگر تفحص کرد و بطور کلی مایوس شد از این که ظفر به دلیل بر حرمت شربت توتون پیدا کند، آن وقت است که «رفع ما لا یعلمون» پیاده می شود، اصالة الاباحه تحقق پیدا می کند.

در باب استصحاب هم همین طور فحوص لازم است، حتی در جاهایی که استصحاب شما موافق احتیاط هم هست مثل اینکه استصحاب وجوب نماز جمعه را جاری کنید. آیا استصحاب وجوب نماز جمعه همین طوری جاری می شود یا باید ادله را ملاحظه کرد؟ ممکن است در میان ادله، ادله ای باشد که دلالت بر عدم وجوب نماز جمعه بکنند. پس صرف اینکه انسان شک دارد در اینکه نماز جمعه در عصر غیبت واجب است یا نه ولو اینکه وجوبش هم تقریباً مطابق احتیاط باشد تا زمانی که به ادله مراجعه نکرده باشد حق ندارد اجرای استصحاب کند.

بله؛ اصول عملیه ای که در شبهات موضوعیه جریان پیدا می کند، نیاز به فحوص ندارد.

اگر شما شک کردید که عباتان قبلا نجس بوده، آیا آن را تطهیر کردید یا نه؟ یا بالعکس؛ شک کردید عبا طاهر، آیا نجس شده یا نه؟ لازم نیست که تفحص کنید، دقت کنید، پرسید. در شبهات موضوعیه هم به اعتبار اجماعی که بر این مسأله قائم شده است و هم به دلیل بعضی از همین روایات زراعه که در باب استصحاب خواندیم، فحوص لازم نیست. در بعضی از این روایات، در بعضی از فقراتش استصحاب را درباره شبهه موضوعیه جاری کرده بدون اینکه فحوص و تفحصی در کار باشد.

اما مسأله شبهه موضوعیه غیر از شبهات حکمیه است. در شبهات حکمیه بلا اشکال، اول باید فحوص کنند. اگر مایوس شد، نوبت به اصل عملی می رسد. لذا کسی که می خواهد استصحاب نبوت را جاری کند، نمی تواند بگوید: چه ضرورتی دارد برویم تحقیق کنیم؟ چه ضرورتی دارد تفحص کنیم؟ ما در خانه می نشینیم و استصحاب نبوت موسی و عیسی (علیهما السلام) را جاری می کنیم! آیا مسأله نبوت از یک حکم فرعی و یک شبهه حکمیه در یک مسأله فرعی مقامش پایین تر است؟ یا بلا اشکال این خودش بالاترین اساس احکام است، ریشه احکام است، باید فحوص کرد.

وقتی که مسأله فحوص مطرح شد، آن وقت دوتا راه پیدا می شود: یک راه این است ما

معتقدیم که از خصوصیات و ویژگیهای حقانیت اسلام این است که اگر کسی در مقام تفحص برآید و جدا در رابطه با اسلام تحقیق بکند، امکان ندارد که اسلام را نپذیرد و از اسلام منحرف و منحرف بشود. این لازمه حقانیت و جاودانگی یک دین است که اگر کسی درست مطالعه کرد خالیا عن العناد و العصبیه، بلا اشکال تسلیم آن خواهد شد. لذا وقتی که مسأله فحوص مطرح می شود، در درجه اول ما معتقدیم که با فحوص و تحقیق کامل، این به حقانیت اسلام می رسد و در بقای نبوت موسی و عیسی شک ندارد، بلکه یقین به ارتفاع پیدا می کند.

عدم دلیل بر حجیت استصحاب نزد کتابی

حالا از باب فرض کسی بگوئید: من در بقای نبوت عیسی شک دارم و تفحص هم کردم و این تفحص مرا به جایی نرساند، به حقانیت اسلام واقف نکرد، در نتیجه من به تردید خودم حتی بعد از فحوص باقی هستم. می گوییم: مانعی ندارد. حالا چه کار می کنی؟ می گوئید: استصحاب. می گوییم: دلیل بر حجیت استصحاب چیست؟ شمای کتابی که می خواهید به استصحاب تمسک کنی، پشتوانه استصحاب چیست؟ از کجا این استصحاب برای شما حجت شده است؟ آیا شما در دین خودتان یک «لا تنقض الیقین بالشک» دارید؟ تازه اگر در دین خودتان هم «لا تنقض الیقین بالشک» داشته باشید، اعتبار آن «لا تنقض» محل تردید است برای اینکه احتمال می دهید که با این نبوت جدید، مرتفع شده باشد. پس شما که می خواهید به استصحاب تمسک کنید، پشتوانه استصحاب چیست؟ آیا استصحاب را از راه بنای عقلا و افاده ظن حجّت می دانی؟ اولاً اگر بنای عقلا باشد، در موارد بنای عقلا، ظنی که در آن مورد حاصل می شود نیاز به دلیل بر حجیت دارد و الا اصل اولی در باب مظنه، عدم حجیت مظنه است، و این یک مسأله ای نیست که اختصاص به ما داشته باشد، حتی دلیل عقلی این را افاده می کند که مظنه تا مادامی که پشتوانه نداشته باشد، لیس بحجه.

پس در حقیقت می گوییم: آیا استصحاب، افاده قطع می کند؟ که بلا اشکال استصحاب در هیچ کجا مفید قطع نبوده و اصلاً معنا ندارد استصحاب مفید قطع باشد برای اینکه چیزی که روی شک تکیه کرده، حکمی که موضوعش شک است، معنا ندارد رافع شک باشد. معنا ندارد «لا تنقض الیقین بالشک» برای انسان یقین آور باشد. این اصلاً

غیر معقول است.

پس اگر بخواهید بگویید: استصحاب، افاده یقین می کند، این غیر معقول. و اگر بفرمایید: افاده مظنه می کند، بر حجیت این مظنه، دلیل لازم است. و اگر افاده هیچ کدام نمی کند که به درد نمی خورد. لو فرض کسی بگوید: از راه بنای عقلا نسبت به استصحاب برای ما یک ظنی پیدا می شود و این ظن را تا مادامی که دلیل برخلاف نداشته باشد، عقلا حجّت می دانند. می گوئیم: باز مانعی ندارد. نبوت به مظنه ثابت نمی شود. نبوت، یک مسأله ای است که نیاز به قطع دارد. از سنخ امور اعتقادیّه دوم است. صرف اینکه انسان مظنه داشته باشد که «زید نبی، لا یترب علیه اثر و لا یفید بوجه». در مسأله نبوت چون از قسم ثانی از امور اعتقادیّه ای است که دیروز مطرح شد، معرفت لازم است، و بعباره اخری: قطع لازم است. پس بر فرضی که استصحاب را از راه بنای عقلا مطرح کنید و ظن حاصل از استصحاب را در حجیت، مستغنی از پشتوانه بدانید، تازه «لا یفید شیئا» برای اینکه نبوت و همین طور امامت، مسأله ظنی نیست بلکه از مسائلی است که انسان باید یقین به امام و یقین به نبی داشته باشد، عرفان کامل و معرفت تام لازم است.

لذا اگر کتابی بخواهد استصحاب را مستمسک خودش قرار بدهد، به این کیفیتی که ملاحظه فرمودید، تمام مراحلش لنگ است و به یک جا منتهی نمی شود که بتواند در آنجا مسأله استصحاب نبوت را پیاده کند.

بطلان تمسک به استصحاب نبوت برای الزام مسلمانان

اما اگر کتابی بخواهد استصحاب نبوت را به رخ ما بکشد، بگوید: شما که «لا تنقض الیقین بالشک» دارید، شما که اصلی را به نام استصحاب در مسائل شرعی پیاده می کنید، چرا «لا تنقض الیقین بالشک» را در مسأله نبوت به کار نمی برید؟ بخواهد ما را ملزم کند و با «لا-تنقض» که پیش ما ثابت است، استصحاب نبوت را به رخ ما بکشد. اینجا برای بطلان او، جوابها و راههایی هست.

اول اینکه می گوئیم: ما بما اننا مسلمان، شکی در ارتفاع نبوت آنها نداریم که استصحاب کنیم. مسلمان یعنی چه؟ مسلم آن است که قاطع به ارتفاع نبوت موسی و عیسی (علیهما السلام) و متیقن به حدوث نبوت نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) است.

من که قطع به ارتفاع او دارم و یقین به حدوث نبوت نبی اکرم دارم، برای چه استصحاب

کنم؟ استصحاب، شک در بقا می خواهد. این یک راه حسابی است.

اگر این جهت را نادیده بگیریم، یک نکته لطیفی اینجا وجود دارد و آن این است که اگر در عین حالی که مسلمان است، شک دارد، چه کار کند؟ آیا می تواند به استصحاب تمسک کند؟ استصحاب را چه کسی آورده؟ پشتوانه این استصحابی که این مسلمان شاکی به آن تمسک می کند چیست؟ اسلام پشتوانه این استصحاب است. اگر استصحابی که پشتوانه اش اسلام است، عدم اسلام را ثابت کند، «ما یلزم من وجوده عدمه» می شود.

من که دینم اسلام است می خواهم به «لا تنقض الیقین بالشک» بگویم: اسلام دروغ است و «لا تنقض» دروغ است. آیا می شود به «لا-تنقض» استدلال کنیم بر بطلان «لا-تنقض» و از راه «لا-تنقض» خود «لا-تنقض» را از بین ببریم؟! «لا-تنقض» می خواهد استصحاب نبوت عیسی را ثابت کند. معنای نبوت عیسی، بطلان نبوت نبی اکرم است و معنای بطلان نبوت نبی اکرم، بطلان «لا-تنقض» است. برای اینکه «لا-تنقض» فرع علی نبوت نبی الاسلام و من احکام الاسلام». معنایش این است که به یکی از احکام اسلام، خود آن حکم را ما از بین ببریم، و محققین و حکما فرموده اند: «ما یلزم من وجوده عدمه محال».

طریق یقین به نبوت موسی و عیسی (علیهما السلام) نزد مسلمانان

یک راه دیگری هم اینجا هست و آن این است که دیروز عرض کردیم: ما در استصحاب، اول، یقین به حدوث لازم داریم، نه به معنای حدوثی، بلکه به معنای اصل وجود. ما یقین به وجود در زمان سابق لازم داریم. لذا ممکن است اینجا از این راه وارد بشویم که یقین ما به نبوت موسی و به نبوت عیسی، آیا با قطع نظر از اسلام است؟ یا اسلام ما را به نبوت آنها هدایت کرده است؟ کدام یک از اینها است؟ آیا ما که متیقن هستیم به اینکه موسی، نبی، (در اصل نبوتش، کاری به بقا نداریم) اگر از ما سؤال شود که یقین از کجا آمده است؟ ما در جواب می گوئیم: قرآن کریم، روایات، بیان رسول الله، اینها تأیید می کند که «انّ موسی کان نبیا، انّ عیسی کان نبیا» و الاّ اگر از اسلام صرف نظر کنیم، قرآن را کنار بگذاریم، روایات را در این باب کنار بگذاریم، از کجا برای ما یقین حاصل شده است بانّ موسی نبیا؟

آیا توراتی که الان موجود است ما را هدایت می کند به اینکه موسی نبی؟ توراتی که الان وجود دارد، سر تا پا محرف است و مسائلی در آن وجود دارد که «لیس من شأن

الانبياء بوجه»، نسبت زنا و شرب خمر و مسائل مختلف در این تورات و انجیل فعلی به انبیا داده شده است. مسأله تورات و انجیل غیر از مسأله قرآن است. یعنی دوتا فرق روشن دارد: یکی اینکه در قرآن به هیچ وجه تحریفی تحقق پیدا نکرده است و این در جای خودش مسلم است و بعضی از علمای شیعه روی ساده لوحی تحریف را معتقد شده اند و این ننگ را تا روز قیامت به دامن شیعه وارد کرده اند. این روی عدم تعمق است، روی عدم دقت است و الا علمای شیعه از صدر اسلام تا به حال روی مسأله عدم تحریف تکیه کرده اند و هرکسی که به مسأله تحریف قرآن تفوه بکنند، یا آدم بی شعوری است، یا آدم خدای نکرده غیر متدینی است. مسأله، این طور نیست. پس اولاً قرآن فاقد تحریف است و آن دو کتاب سر تا پا محرف است.

ثانیا: قرآن به عنوان معجزه مطرح شده است، یعنی تنها معجزه جاویدان رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) تا روز قیامت، مسأله قرآن است، یعنی همان فریادی که قرآن در ابتداء نزولش داشت که هرکسی که می تواند به مثل این قرآن بیاورد بیاورد، الان هم این مسأله به قوت خودش باقی است و تا روز قیامت این مسأله به قوت خودش باقی است. قرآن به عنوان کتابی تحدی مطرح است. اما تورات و انجیل به این عنوان نیامده اند. تورات و انجیل، معجزه موسی و عیسی نبوده است. معجزه عیسی عبارت از مرده زنده کردن و امثال ذلک است. معجزه موسی هم آن ید بیضا و اژدها و امثال ذلک بوده است. کتابشان به عنوان معجزه مطرح نیست حتی لو فرض که در تورات، تحریفی واقع نشده بود، اگر کسی الان هم تورات فرضاً غیر محرف را ملاحظه می کرد، از راه تورات غیر محرف هم نمی توانست حقانیت موسی را به دست بیاورد، نمی توانست از راه انجیل غیر محرف، حقانیت عیسی را به دست بیاورد.

لذا اگر ما از اسلام و حکایت اسلام و بیان اسلام در این رابطه صرف نظر کنیم، هیچ راهی برای ما نیست که یقین به نبوت موسی و یقین به نبوت عیسی داشته باشیم. افرادی در دنیا هستند، پیروان زیادی داشتند و دارند، درحالی که می دانیم به اندازه سر سوزنی هیچ گونه حقانیتی در آنها وجود ندارد. آن وقت ما از کجا می فهمیدیم که «انّ موسی کان نبوتاً حقیقاً و عیسی كذلك»؟ فقط از راه اسلام. چیزی که یقین به اصلش را از راه اسلام پیدا کردیم چگونه با استصحاب بقائش ریشه اسلام را بزیم؟ اگر ریشه اسلام را زدیم، آن یقین هم از بین می رود. یقین که از بین رفت، حالت سابقه متیقنه نداریم که

استصحاب کنیم. این خودش یک مسأله مهمی است در این رابطه.

اشکال شیخ انصاری(ره) به استصحاب کلی موسی و عیسی(علیهما السلام)

اینجا از حضرت رضا(علیه السلام) در جواب جاثلیق برحسب روایت، یک عبارتی نقل شده است که ظاهرش یک قدری در ذهن می زند. عبارت این است که حضرت رضا(علیه السلام) به او گفتند: ما به نبوت هر موسی و عیسی معتقدیم که اخبار به نبوت نبی ما کرده باشد، تصدیق به نبوت نبی ما کرده باشد و اگر نبوت نبی ما را تصدیق نکرده باشد، ما اقرار به نبوت او نداریم. در اینجا مرحوم شیخ در رسائل این بیان حضرت را نه به عنوان بیان امام، به صورت بیان یکی از علما مطرح کرده است و اشکال کرده است که ما صدتا موسی و عیسی نداریم، یک موسی بن عمران بوده، یک عیسی بن مریم بوده است و معنا ندارد انسان در یک شخص، تعلیق به کار ببرد. در روایت کل دارد. کل موسی و عیسی که اقرّ بنبوت نبی ما، معنایش این است که ما چند عیسی و موسی داریم لذا مرحوم شیخ با این اشکال مواجه شده است. این ظاهر عبارت روایت این است.

لکن احتمال داده شده که شاید نظر حضرت رضا(علیه السلام) به همین نکته ای بود که اخیرا عرض کردم که مسأله را از طرف حضرت موسی مطرح نکنیم، نگوییم: ما موسایی را قبول داریم که تصدیق به نبوت نبی ما کرده باشد بلکه مسأله را از این طرف بیاوریم، بگوییم: حضرت موسی را از طریق نبی خودمان پذیرفتیم. نبوت موسی را از طریق نبوت نبی خودمان پذیرفتیم. این البته یک احتمالی است که ممکن است در عبارت ایشان پیاده بشود، چون آن صورت به حسب ظاهر مورد مناقشه است و اگر بر این معنا حمل بشود، از مناقشه بیرون می آید. در این عبارت دقت بفرمایید ببینید آیا یک معنای دیگری غیر از این دو احتمال جریان دارد یا ندارد؟

پرسش:

- ۱ - آیا استصحاب نبوت، نیاز به ترتب اثر شرعی دارد؟ چرا؟
- ۲ - کیفیت تمسک کتابی به استصحاب نبوت برای خودش چگونه است؟
- ۳ - اشکال تمسک کتابی به استصحاب نبوت برای خودش چیست؟
- ۴ - آیا می توان به استصحاب نبوت موسی و عیسی(علیه السلام) تمسک کرد؟ چرا؟
- ۵ - اشکال شیخ(ره) به استصحاب کلی موسی و عیسی و جواب آن چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بررسی تمسک به استصحاب در عام افرادی و ازمانی

در یکی از تنبیهات استصحاب، این مطلبی را که در فقه در بعضی از موارد، مورد ابتلا قرار گرفته مطرح کرده اند و آن این است که اگر ما یک عامی داشته باشیم که علاوه بر عموم افرادی، متعرض زمان هم شده باشد و در حقیقت یک عموم ازمانی هم اجمالا در آن مطرح باشد، مثل «اکرم العلماء کل یوم» بعد در مقابل این دلیل عام، یک دلیل مخصصی داریم که یکی از افراد عام را، آن هم در یک زمان خارج کرده است، مثل اینکه گفته است: «لا یجب اکرام زید العالم یوم الجمعة» و بعد ما در این تردید داریم که روز جمعه که گذشت، و اکرام زید عالم در روز جمعه واجب نبود، آیا در روز شنبه حکم اکرام زید چه می شود؟ آیا زید روز شنبه، مثل روز جمعه «لا یجب اکرامه» دارد؟ یا اینکه در روز شنبه مثل سایر افراد علما، وجوب اکرام دارد؟

پس در حقیقت نسبت به روز شنبه که بعد از زمان حکم خاص است، تردید و شک

داریم که اکرام زید در روز شنبه چه حکمی دارد؟ نزاع در این واقع شده است که آیا نسبت به حکم اکرام روز شنبه باید به استصحاب رجوع کنیم و با استصحاب، عدم وجوب اکرام روز جمعه را برای روز شنبه هم ثابت کنیم؟ یا اینکه برای روز شنبه باید به «اکرام العلماء کل یوم» رجوع بکنیم؟ و اگر عام شامل اینجا شد و رجوع به عام جایز شد، دیگر مجالی برای استصحاب باقی نمی ماند.

پس در حقیقت طرح این بحث در باب استصحاب برای رسیدن به این معناست که آیا در روز شنبه حکم باید از طریق استصحاب مشخص شود، یعنی عموم نمی تواند دلالت داشته باشد، به عام نمی شود مراجعه کرد، برای اینکه اگر مراجعه به عام جایز شد، دیگر استصحاب در مقابل دلیل لفظی نمی تواند نقشی داشته باشد. در صورتی می شود به استصحاب مراجعه کرد که دست ما از عام کوتاه باشد و الا اگر بتوانیم به عام رجوع کنیم، با ملاحظه عام، دیگر لا مجال للاستصحاب.

مرحوم شیخ بزرگوار استاد الكل شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب رسائل در این مسأله، تفصیل قائل شده اند و دو صورت برای مسأله تصویر کرده اند: در یکی از این دو صورت، رجوع به عام را لازم شمرده اند و در یک صورت، رجوع به استصحاب را متعین دانسته اند.

تفصیل شیخ (ره) در رجوع به استصحاب در عام ازمانی و افرادی

تفصیل ایشان به این صورت است، می فرماید: این «کل یوم» که مولا- و متکلم در «اکرم العلماء» اخذ کرده است، این یک عموم ازمانی است. همان طوری که در عموم افرادی، یک عام استغراقی و یک عام مجموعی داریم، (البته یک عام بدلی هم داریم که حالا- محل ابتلای ما نیست، فعلا این دو تا عام محل ابتلای ماست.) در عموم افرادی در موارد دیگر، یعنی آنجاهایی که مولا می گوید: «اکرم کل عالم» به تخصیص و ما نحن فیه هم مربوط نیست، این «کل عالم» را که اینجا اخذ می کند، دو جور ممکن است اخذ بکند:

یک وقت به این نحو است که اکرام هر عالمی مستقلا خودش وجوب دارد، مستقلا خودش حکم دارد، مستقلا خودش موافقت و مخالفت دارد، به طوری که اگر مکلف از مجموعه علما که مثلا بیست نفر هستند، ده نفر را اکرام کرد و ده نفر را اکرام نکرد، در این نحوه از عموم، مسأله به این صورت است که ده مخالفت شده و ده موافقت شده است

چون اکرام هر عالمی خودش متعلق حکم مستقل است، خودش حکم خاص دارد، حکمش هم به تنهایی اطاعت و موافقت دارد. از این عام تعبیر به عام استغراقی می کردند که معنای عام استغراقی، استقلال هر فرد از عام در همه مسائل، در حکم و تبعات حکم است.

اما گاهی از اوقات مولا می گوید: «اکرم کل عالم» و این افراد را به نحو عام مجموعی ملاحظه می کند. معنای عام مجموعی این است که اکرام این مجموع «موضوع واحد، متعلق لحکم واحد» یک موافقت و یک مخالفت هم بیشتر ندارد. اگر شما همه علماء را اکرام کردید، این «اکرم کل عالم» موافقت شده است، اما اگر اکرام نکردید ولو یک نفر را، یعنی عدم اکرام تنها در رابطه با یک نفر بود، اینجا مخالفت تحقق پیدا کرده است.

شباهت مسأله مورد بحث به مسأله وجوب روزه در ماه رمضان

نظیر این مسأله (برای روشن شدن مطلب) در روزه ماه رمضان وجود دارد. آنجا دو مطلب وجود دارد: یکی اینکه روزه تمام یک ماه بر شما لازم است، اما یک ماه روزه لازم بودن به این است که هر روز خودش حکم خاص دارد. هر روزی موافقت و مخالفت خاص دارد. اگر کسی پانزده روز روزه گرفت و پانزده روز تعطیل کرد، پانزده تا موافقت کرده و پانزده تا مخالفت از او تحقق پیدا کرده است. اما همین روزه را وقتی که نسبت به اجزای زمان در یک روز فرض می کنیم، از اول طلوع فجر تا غروب، دیگر اینطور نیست که هر ساعتی، یک حکم مستقلی داشته باشد، هر دقیقه ای یک حکم مستقل داشته باشد. اگر این مجموعه تحقق پیدا کرد، یک موافقت حاصل شده است. اگر این مجموعه تحقق پیدا نکرد، ولو به خوردن یک قطره آب در یک مرتبه عمدا باشد، این روزه به هم می خورد، روزه باطل می شود، قضا و کفاره بر آن ترتب پیدا می کند.

پس در عام افرادی اینکه مولا می گوید: «اکرم کل عالم فی کل یوم»، نسبت به این «کل یوم» هم مسأله همین طور است. یک وقت هر روز را برای هر عالمی، یک موضوع مستقل و «له حکم مستقل» قائل شده است، به طوری که اگر یک عالمی را ده روز اکرام کرد، ده موافقت شده است و اگر همان عالم را ده روز بعد اکرام نکرد، ده مخالفت تحقق پیدا کرده است.

اما یک وقت است که در «اکرم العلماء کل یوم»، این «کل یوم» مثل اجزای در روزه

ماه رمضان است، یعنی مجموعه این ایام و مجموعه این روزها، یک موضوع است «و له حکم واحد و له موافقه واحده و مخالفه واحده» که اصطلاحاً از این تعبیر به عام مجموعه می کنند.

شیخ می فرماید: در این «اکرم العلماء کل یوم» باید بینیم کل یومش چه طوری اخذ شده است، آیا به نحو عام استغراقی است، یا به نحو عام مجموعه است؟ اگر به نحو عام استغراقی باشد، معنای عام استغراقی این است که اکرام زید در روز جمعه یک فرد، اکرام زید در روز شنبه «فرد آخر»، اکرام زید در روز یکشنبه، «فرد ثالث»، به خاطر اینکه برای هر روزی، خصوصیت قائل شده است، فردیت، قائل شده است، حکم مستقلاً روی او بار کرده است، و حکمش هم بالخصوص موافقت و مخالفت دارد.

می فرماید: اگر این طور شد، در همین مثال «اکرم العلماء کل یوم» (که من عرض کردم) بعد که می گوید: «لا تکرّم زیدا یوم الجمعة» اگر روز شنبه شک بکنید در اینکه اکرام زید وجوب دارد یا ندارد، با توجه به اینکه اکرام زید در روز شنبه، یک فرد مستقل از عموم استغراقی «کل یوم» است، وظیفه شما رجوع به عام است. وظیفه شما این است که به «اکرم العلماء کل یوم» مراجعه کنید و اگر عام، حاکم شد، دیگر جا برای استصحاب باقی نمی ماند. همان طوری که اگر دلیل می گفت: «لا تکرّم زیدا»، اگر شما شک می کردید که آیا عمرو، وجوب اکرام دارد یا نه، چطور وظیفه شما این بود که به عموم افرادی «اکرم کل عالم» تمسک بکنید، حالا هم که در مورد اکرام زید در روز شنبه، تردید دارید، به لحاظ اینکه این یک فرد مستقل از عموم استغراقی ازماتی «کل یوم» است چاره ای ندارید جز اینکه به «اکرم کل عالم فی کل یوم» رجوع بکنید و با توجه به دلالت عام دیگر جا برای استصحاب باقی نمی ماند.

و اما آن فرض دوم که این «کل یوم» به نحو عام مجموعه اخذ شده است دیگر افرادی که ما در رابطه با «اکرم کل عالم» داریم هر روز یک فردیت مستقلی ندارد، بلکه افرادش همان زید و عمرو و بکر هستند و هر کدام از اینها در مجموع ایام، وجوب اکرام دارند، نه اینکه زید به حسب زمان به صدها فرد انحلال پیدا بکند، عمرو به حسب زمان به صدها فرد انحلال پیدا بکند. در اینجایی که «کل یوم» به نحو عام مجموعه اخذ می شود، زید تنها یک فرد است. اگر «لا تکرّم زیدا یوم الجمعة» نبود، زید فقط یک حکم داشت و آن حکم «وجوب اکرامه فی کل یوم» بود، به طوری که اگر یک روز اکرام

نمی شد، این تکلیف عملی نشده بود، این امر مولا موافقت نشده بود.

پس زید یک فرد است. حالا که دلیل مخصّص آمد این فرد به نام زید را در روز جمعه خارج کرد، اگر ما روز شنبه شک کردیم در اینکه آیا اکرامش واجب است یا نه، دیگر به چه حسابی به عموم «اکرم کل عالم فی کل یوم» تمسک بکنیم؟ مگر ما در تخصیص زائد شک داریم؟ مگر ما در خروج یک فرد دیگر شک داریم؟ فرد دیگری نداریم. زید یک فرد است. این طور نیست که زید به لحاظ هر روز، یک فرد مستقلاً باشد. زید، یک فرد است، این فرد هم به دلیل «لا تکرّم زیدا یوم الجمعة» از عموم خارج شد، بساطش را جمع کرد، از «اکرم العلماء» بیرون آمد منتها به لحاظ اینکه کلمه «یوم الجمعة» در دلیل مخصّص ذکر شده، نمی دانیم آیا وجوب اکرام دارد یا نه، استصحاب می کنیم همان عدم وجوب اکرامی را که برای او در روز جمعه ثابت بود، و اینجا دیگر جای تمسک به عام نیست. تمسک به عام در شک در تخصیص زائد است. در شک در خروج فرد دیگر است و ما در خروج فرد دیگر شک نداریم که به عام تمسک کنیم.

لذا مرحوم شیخ انصاری می فرماید که اینجا چاره ای نیست جز اینکه به استصحاب تمسک بکنیم، کما اینکه در آن فرض اول، چاره ای نیست جز اینکه به دلیل عام رجوع بکنیم. این تفصیل مرحوم شیخ ریشه اصلی در این مسأله است.

تفصیل مرحوم آخوند(ره) در عام ازمانی و افرادی از نظر جریان استصحاب

مرحوم آخوند در کفایه با توجه به این تفصیل مرحوم شیخ می فرماید که مسأله را باید دقیق تر ملاحظه کنیم. این که مرحوم شیخ در رابطه با «کل یوم» تشقیق فرمودند که آیا این «کل یوم» به نحو عموم استغراقی اخذ شده است یا به نحو عام مجموعی؟ باید به دلیل مخصّص مراجعه بکنیم. در دلیل مخصّص هم، زمان اخذ شده است، می گوید: «لا تکرّم زیدا یوم الجمعة». باید ببینیم این یوم الجمعة ای که در دلیل مخصّص اخذ شده است، آیا این زمان به عنوان ظرفیت در دلیل مخصّص مطرح است یا به عنوان قیدیت در دلیل مخصّص مطرح است؟ اگر به عنوان ظرفیت مطرح باشد، دیگر اکرام زید در روز جمعه مغایر با اکرام زید در روز شنبه نیست، اما اگر به نحو قیدیت اخذ شده باشد، اگر زمان قید شد، اکرام زید در روز جمعه، غیر از اکرام زید در روز شنبه است. اکرام مقید به یوم الجمعة، مغایر با اکرام مقید به یوم السبت است.

لذا مرحوم آخوند می فرمایند: با توجه به دلیل مخصص و اینکه در دلیل مخصص، زمان گاهی به نحو قیدیت اخذ شده است و گاهی به نحو ظرفیت، مسأله ما چهار صورت پیدا می کند. مرحوم شیخ دو صورت برای مسأله تصویر کردند، هر دو صورت، یکی رجوع به عام، یکی هم رجوع به استصحاب و مسأله را با این دو صورت، خاتمه دادند، اما حالا مسأله چهار صورت پیدا می کند و باید این چهار صورت را بررسی کنیم. کلام مرحوم آخوند در اینجا انصافاً دقیق است.

ایشان می فرمایند: یک صورت این است: اگر زمان در دلیل عام به نحو عام مجموعی اخذ شده باشد، (که از آن تعبیر به استمرار و دوام می فرماید. مقصودشان از دوام و استمرار، همین عام مجموعی است.) در «اکرم کل عالم فی کل یوم» اگر این «فی کل یوم» به نحو عام مجموعی اخذ شد، از طرفی دلیل مخصص هم زمان را به عنوان ظرفیت اخذ کرده است، نه به عنوان قیدیت، اگر به این صورت شد، آیا باید به عام رجوع کنیم یا استصحاب؟

می فرماید: اینجا جای رجوع به استصحاب است برای اینکه اولاً از نظر استصحاب، مسأله ای وجود ندارد. این طور نیست که قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه، تغایر داشته باشد، چون وقتی که زمان به عنوان ظرفیت اخذ شد، اکرام یوم الجمعه با اکرام یوم السبت مغایرت ندارد و تعدد موضوع نیست، به خلاف آنجایی که به نحو قیدیت اخذ شده باشد. لذا چون زمان به نحو ظرفیت اخذ شده است، از نظر جریان استصحاب، مشکله ای وجود ندارد و استصحاب جاری می شود.

بعد می فرماید: اما علت این که در اینجا نمی شود به عام مراجعه کرد این است که اگر اکرام زید در روز شنبه واجب نباشد، یک تخصیص زائدی بر عام لازم نمی آید، برای اینکه عام زمان را به نحو عام مجموعی گرفته است. در عام مجموعی، دیگر زمان مفرد نیست، آن که مفرد است زید، عمرو، بکر، افراد است. و فرض این است که این یک فرد، خارج شد. زید بماند. یک فرد، داخل در «اکرم کل عالم» است.

بله؛ اگر زمان به نحو عام استغراقی اخذ می شد، زید به عنوان صد فرد داخل در «اکرم کل عالم» بود، برای اینکه زید امروز، یک فرد است، زید فردا، یک فرد دیگر است، زید پس فردا فرد سوم است. اما وقتی که زمان در دلیل عام به نحو عام مجموعی و به نحو دوام و استمرار اخذ شده است، این استمرار با خروج زید، پاره شد، این دوام با خروج

زید، انقطاع پیدا کرد. دیگر ما در تخصیص زائد شک نداریم که به «اکرم کل عالم فی کل یوم» مراجعه بکنیم.

لذا ایشان می فرماید: بله؛ همین فرض اول که عام در «اکرم کل عالم کل یوم» به نحو استمرار است و در دلیل مخصص هم به نحو ظرفیت است، دو صورت دارد، غیر از آن سه فرضی که بعد باید به آن برسیم. نفس این فرض اول «له صورتان»: یک صورت این است: باید ببینیم شروع وجوب اکرام نسبت به همهٔ علما از چه زمان بوده است؟ یک وقت شروع وجوب اکرام نسبت به همهٔ علما از روز پنجشنبه بود، یعنی شب پنجشنبه مولا این دستور را صادر کرد که از فردا صبح که صبح پنجشنبه است «یجب اکرام کل عالم فی کل یوم» به معنای عام مجموعی که نتیجه این می شود که فردا صبح پنجشنبه همان طوری که سایر علما، وجوب اکرام داشتند، این زیدی هم که فردای جمعه وجوب اکرام ندارد، در این پنجشنبه، وجوب اکرام داشت، برای اینکه دلیل مخصص گفته:

«لا- تکریم زیدا یوم الجمعة»، اما پنجشنبه ای که قبل الجمعة است و شروع اکرام علما است، زید با دیگران یکسان بود. همان طوری که سایرین، وجوب اکرام داشتند، زید هم وجوب اکرام داشت و به عنوان یک فرد مثل سایر افراد، محکوم به همان حکم بود.

اما یک وقت این است که شروع وجوب اکرام از همان روزی است که دلیل مخصص، زید را خارج کرده است، مثل اینکه شب جمعه مولا این دستور را صادر بکند، بگوید: فردا که جمعه است، باید همهٔ علما از فردا اکرام بشوند «فی کل یوم». بعد هم دلیل مخصص می گوید: تنها زید در روز جمعه، وجوب اکرام ندارد، که معنای این مسأله این است که زید بیچاره از همان لحظه پیاده شدن حکم، از دلیل عام، بیرون آمده و بساطش را جمع کرده است.

مصدق تفصیل مرحوم آخوند(ره) در فقه

اگر ما بخواهیم یک مثالی در فقه برای این پیاده کنیم، در باب خیارات خوشبختانه هر دو مصداق وجود دارد. بعضی از خیارات داریم که از همان لحظه تحقق بیع، خیار آمده است و به عنوان مخصص «اوفوا بالعقود» مطرح شده مثل خیار مجلس. اما بعضی از خیارات داریم که اول «اوفوا بالعقود» آمد، گریبان این طرف را گرفت، وفای به عقد را بر او واجب کرده است، بعد به خاطر یک جهتی، خیار برای او پیاده شد، مثل اینکه مثلاً علم

به غبن پیدا کرده است، بنابر اینکه در مسأله غبن بگوییم: خیار از همان هنگام علم به غبن، ثابت است که معنایش این است که قبل از آن که علم به غبن پیدا بکند، «اوفوا بالعقود» همین معامله ای که در واقع، غبنی بوده را شامل شده و وجوب وفا را آورده است. لیکن بعد از آن که مشتری، علم به غبن پیدا کرد، با علم به غبن، خیار غبن، ثابت شده است.

مرحوم آخوند می فرماید: بین این دو صورت و دو مورد فرق است. فرقی این است:

در آنجایی که از همان آن اول و لحظه اول، مورد دلیل مخصص از عام بیرون آمده است و حتی یک آن هم در تحت عام باقی نمانده، اینجا بلا اشکال باید به استصحاب رجوع کرد. مثلا در خیار مجلس، اگر به علت یک جهتی شک کردیم که خیار مجلس باقی است یا منتفی است؟ شک کردیم که خیار مجلس از بین رفته یا نه؟ حتما باید استصحاب خیار مجلس جاری شود به خاطر اینکه معامله ای که خیار مجلس در آن وجود دارد از همان لحظه اول از «اوفوا بالعقود» بیرون آمده است، و بساطش را از عموم «اوفوا بالعقود» جمع کرده است، و در نتیجه دلیل عام نتوانسته این معامله ای را که در آن خیار مجلس هست بگیرد، لذا اگر شما شک کردید در اینکه خیار مجلس باقی است یا نه، چاره ای ندارید جز اینکه به استصحاب بقای خیار مجلس رجوع بکنید، و اصلا جای تمسک به «اوفوا بالعقود» و اشباه ذلک برای شما نیست.

اما در آن طرف دیگر و در آن فرض دیگر که مثلا- دو روز است که «اوفوا بالعقود» این معامله غبنی را گرفته است و دو روز، وجوب وفا داشت و مشمول حکم عام بود، بعد علم به غبن آمد و خیار غبن آورد، حالا شما شک کردید که خیار غبن «علی الفور» است یا «علی التراخی». اگر لحظه اولی که می توانستید اعمال خیار کنید عمدا اعمال خیار نکردید، بعد برای شما شک پیدا شد که اگر خیار غبن، فوری باشد، مرتفع شده و اگر علی نحو التراخی باشد، بقا دارد. اینجا ایشان می فرماید: جای تمسک به استصحاب بقای خیار غبن نخواهد بود برای اینکه این فرد از اول «لم یخرج من العام»، این چند روز وجوب وفا داشت، حالا- یک دلیل مخصصی آمد، یک خیاری را فی الجمله ثابت کرده است، اما حالا که دیگر دلیل مخصص از نظر دلالت، قدرتش را از دست داد، اینجا چاره ای نیست جز اینکه به عموم «اوفوا بالعقود» رجوع بشود.

پس فرض اول (که هنوز سه فرض دیگر در کلام ایشان باقی مانده است) این است

که اگر زمان در دلیل عام به نحو مجموعی و استمرار و دوام اخذ شده باشد و در دلیل خاص هم زمان به نحو ظرفیت اخذ شده باشد، در همین فرض، آنجایی که خروج مورد خاص از دلیل عام از اول باشد مثل وجوب اکرامی که مولا شب جمعه صادر بکند، اینجا می فرماید: باید به استصحاب حکم خاص تمسک بشود. اما اگر همین مورد خاص در تحت عام بود، پرچم عام روی سر او آمد، مثل «اکرم العلما» بی که مولا شب پنجشنبه صادر کرد و روز پنجشنبه خود همین زید هم وجوب اکرام داشت، می فرماید: اینجا دیگر جای تمسک به استصحاب نیست، بلکه باید به عموم عام رجوع کرد.

پرسش:

۱ - عام افرادی و ازمانی را توضیح دهید.

۲ - تفصیل شیخ(ره) در رجوع به استصحاب در عام ازمانی و افرادی چیست؟

۳ - شباهت مسأله مورد بحث به مسأله وجوب روزه در ماه رمضان را بیان کنید.

۴ - تفصیل مرحوم آخوند(ره) را در عام ازمانی و افرادی از نظر جریان استصحاب توضیح دهید.

۵ - مصداق تفصیل مرحوم آخوند در فقه بین عام ازمانی و افرادی کجاست؟

ص: ۴۲۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مرحوم آخوند برای این مسأله، چهار صورت تصویر فرمودند: صورت اول که ديروز بحث شد اين بود که دلالت عام بر عموم ازمانی به نحو عام مجموعی باشد و دلالت دليل مخصّص از نظر مدخلیت زمان، به نحو ظرفیت باشد قيدیت.

اخذ زمان در دليل خاص به نحو قيدیت و در عام به نحو عام استغراقی

صورت دوم: درست نقطه مقابل صورت اول است؛ یعنی زمان در دليل خاص به نحو قيدیت اخذ شده و در دليل عام به نحو عموم استغراقی، به این معنا که زمان، مفرد است و هر روزی در مثال «اکرم العلماء کل يوم»، خودش یک فرد مستقلی است. اکرام زید عالم در روز جمعه، غير از اکرام زید عالم در روز شنبه و غير از اکرام زید عالم در روز یکشنبه است.

زمان در دليل عام، به نحو عموم استغراقی است که هر زمان، فرد مستقل و موضوع

مستقل و دارای حکم مستقل و اطاعت و مخالفت مستقل است. در دلیل خاص هم به نحو قیدیت اخذ شده که لازمه قیدیت هم (همان طوری که دیروز عرض کردم)، مغایرت است. اکرام زید مقید به یوم الجمعه، غیر از اکرام زید مقید به روز شنبه است. اکرام ها مغایرتی ندارند اما به واسطه تقید، بینشان مغایرت پیدا می شود.

اگر چنین معنایی در «اکرم العلماء کل یوم» پیدا شد، در مقابل هم «لا تکرّم زیدا یوم الجمعه» داشتیم، اینجا نسبت به روز شنبه، اگر شک کردیم در اینکه اکرام، واجب است یا واجب نیست، بلا اشکال باید به عام رجوع بکنیم برای اینکه اکرام روز شنبه، یک موضوع مستقلی است، یک فرد مستقلی است برای «اکرم العلماء کل یوم». پس اکرام روز جمعه به عنوان یک فرد، خارج شد. اکرام روز شنبه، به عنوان فرد مستقل، مشکوک الخروج است، لذا هیچ چاره ای نیست جز اینکه به دلیل عام رجوع بشود.

البته این خصوصیت هم در اینجا هست ولو اینکه ذکر نفرموده اند که اگر فرضاً به دلیل عام رجوع نکنیم، به استصحاب هم نمی توانیم رجوع بکنیم برای اینکه فرض این است که زمان، در دلیل خاص، به نحو قیدیت اخذ شده و اگر زمان، به نحو قیدیت اخذ شده باشد، این قابل استصحاب نیست برای اینکه آن که متیقن الوجوب است، اکرام مقید به یوم الجمعه است و اینکه برای شما مشکوک البقاء نیست. آن که برای شما مشکوک است، یک موضوع دیگری است و او اکرام در روز شنبه است. پس در این صورت، وظیفه مراجعه به دلیل عام است و اگر دلیل عام هم نبود، ما حق رجوع به استصحاب نداشتیم برای اینکه زمان در دلیل خاص، به نحو قیدیت اخذ شده است.

این دو صورتی که خواندیم در این جهت مشترک بودند که از نظر زمان، مسأله فردیت و تقیید در دلیل عام و دلیل خاص مطرح بود. اما این دو صورتی که باقی مانده، آنجایی است که خاص و عام، در این جهت مختلف هستند.

اخذ زمان در دلیل عام به نحو عام استغراقی و در دلیل خاص به نحو ظرفیت

یک صورتش این است که زمان در دلیل عام به نحو عام استغراقی اخذ شده؛ یعنی هر روز، خودش موضوع مستقل و فرد مستقل است. در «اکرم العلماء کل یوم» به این صورت اخذ شده اما در دلیل خاص، به نحو ظرفیت اخذ شده، عنوانش عنوان ظرفیت است، نه عنوان قیدیت. اینجا برای اکرام زید در روز شنبه، چه کنیم؟ از طرفی دلیل عام،

هر روزی را مستقلاً یک موضوع خاصی قرار داده، از طرف دیگر، زمان در دلیل خاص، به نحو قیدیت اخذ شده است.

اینجا مثل مواردی است که استصحاب بخواهد با یک عمومی بجنگد برای اینکه از یک طرف، دلیل عام اینجا حاکم است بر اینکه هر روز یک فرد مستقلاً است. اکرام زید در روز شنبه، یک فرد مستقلاً است برای عام و شما شک دارید که این فرد خارج شده یا نشده، اصالة العموم می گوید: اکرام زید در روز شنبه از عام خارج نشده است. از طرف دیگر، چون در دلیل «لا تکرّم زیداً یوم الجمعة»، زمان به نحو ظرفیت اخذ شده، استصحاب فی نفسه مانعی ندارد؛ یعنی اگر شما دلیل خاص را با قطع نظر از دلیل عام حساب بکنید، فی نفسه مانعی ندارد استصحاب عدم وجوب اکرام را جاری بکنید چون اکرام روز شنبه، دیگر مغایر با مستصحاب شما نیست برای اینکه در مستصحاب شما، زمان فقط عنوان ظرفی دارد؛ یعنی در حقیقت مستصحاب شما، عدم وجوب اکرام زید است، نه عدم وجوب اکرام زید مقید به روز جمعه. پس فی نفسه، استصحاب مانعی ندارد.

اگر در یک جایی مسأله عام، به عنوان یک دلیل لفظی با مسأله استصحاب مطرح بشود، پیداست که عموم، بر استصحاب تقدّم دارد. اصالة العموم، مجالی برای استصحاب باقی نمی گذارد. اینجا حتماً باید به دلیل عام رجوع کرد. لکن فرقی با آن فرض قبلی، در این جهت است که اگر رجوع به عام نکنیم، اینجا استصحاب محکم است اما در فرض قبلی، اگر مسأله رجوع به عام هم نبود، ما حق نداشتیم استصحاب جاری بکنیم برای اینکه زمان به عنوان قیدیت اخذ شده اما اینجا با قطع نظر از دلیل عام، استصحاب دیگر فی نفسه مانعی ندارد اما اصالة العموم است که نمی گذارد ما به استصحاب مراجعه بکنیم.

اخذ زمان در دلیل خاص به نحو قیدیت و در دلیل عام به نحو عام مجموعی

آخرین فرض، عکس این فرض اخیر است. در این فرض اخیر، زمان در دلیل عام، به نحو مفردیت و موضوعیت مستقل، اخذ شده بود و در دلیل خاص به عنوان ظرفیت.

حالا- مسأله را عکس کنیم: زمان در دلیل خاص، به نحو قیدیت اخذ شده و در دلیل عام هم به نحو عام مجموعی؛ یعنی این طور نیست که هر زمانی، یک فرد مستقلاً باشد و هر

روزی، یک عنوان مستقلى باشد بلکه مثل عامه‌هاى مجموعى که مجموعاً یک موضوع هستند، مجموعاً یک حکم دارند و یک مخالفت و یک موافقت دارند. اینجا چه کنیم؟ اگر «اکرم العلماء کل یوم» عام مجموعى داشته باشیم و از طرفى «لا تکرم زیداً یوم الجمعة» به نحوى که زمان، قیدیت داشته باشد، اینجا در رابطه با وجوب اکرام زید در روز شنبه، دست نیاز به کدام دلیل دراز کنیم؟

ایشان مى فرماید: اینجا نه مى توانید به دلیل خاص مراجعه کنید و نه مى توانید به دلیل عام مراجعه کنید بلکه باید به یک اصل عملى دیگر، مثل اصالة البرائة مراجعه کنید.

اما به دلیل خاص نمى شود مراجعه کرد برای اینکه اگر زمان، قیدیت داشته باشد، چطور ما مى توانیم حکم این دلیل را استصحاب بکنیم؟ معنای قیدیت، این است که اکرام مقتید به یوم الجمعة است، ما که نمى خواهیم استصحاب وجوب این را بکنیم، ما مى خواهیم استصحاب وجوب را برای اکرام روز شنبه ثابت بکنیم و اکرام روز شنبه، مغایر با اکرام مقتید به روز جمعه است. پس از این نظر، دست ما از استصحاب حکم خاص کوتاه است.

از طرف دیگر؛ به دلیل عام هم نمى توانیم مراجعه کنیم برای اینکه هر روز از نظر دلیل عام، یک موضوع مستقلى نیست که ما شک در تخصیص زائد داشته باشیم و اصالة العموم را پیاده بکنیم. اکرام زید، یک مصداق است، نه اینکه اکرام زید در روز جمعه، یک مصداق، همین اکرام در روز شنبه، یک مصداق دیگر باشد. مجموع اکرام زید، یک مصداق است که از تحت دلیل عام خارج شد. وقتی که روز شنبه شک دارید که آیا اکرام زید واجب است یا نه؟ در تخصیص علاوه شک نمى کنید برای اینکه اگر روز شنبه هم واجب الا-اکرام نباشد، این دنباله همان عدم وجوب اکرام دیروز است. پس به عنوان یک حکم مستقل و تخصیص مستقل است، لذا چون شک در تخصیص زائد ندارید، نمى توانید به دلیل عام مراجعه بکنید و چون زمان در دلیل خاص به نحو قیدیت اخذ شده، به استصحاب هم نمى توانید مراجعه کنید بلکه باید هر دوی اینها را الزاماً رها کنید و به یک اصل عملى رجوع کنید که اصل عملى در این مثالی که ما مى زنیم، عبارت از اصالة البرائة است برای اینکه شما در روز شنبه، شک در تکلیف دارید و شک در تکلیفی که نه استصحاب وضعش را مشخص کند، نه اصالة العموم به داد شما برسد، مجرای اصالة البرائة است.

(سؤال... و پاسخ استاد): اینجا چون زمان به نحو قیدیت اخذ شده، فرق نمی کند که مخصّص «من الاول» باشد یا «من الوسط» باشد. اگر زمان به عنوان قیدیت اخذ شد، دیگر به طور کلی سدّ باب استصحاب می شود لذا آن حرف در اینجا نمی تواند جریان پیدا بکند. اصلاً مسأله مخصّص متصل و تخصیص عام نیست. همان طوری که در عام و خاص خواندید، اصلاً مخصّص متصل از بحث عام و خاص خارج است، بحث در مخصّص است، مخصّص؛ یعنی مخصّص منفصل، مخصّص متصل اگر عنوان مخصّص هم رویش بگذارند، مسامحه است و الاّ مخصّص حتماً باید به واسطه یک دلیل منفصلی مطرح بشود و الاّ اگر گفت: «اکرم العلماء الا زیداً»، اینجا مسأله عام و خاص مطرح نیست که یک دلیل و یک عنوان است.

پس سیر این بحث این شد که مرحوم شیخ انصاری دو صورت برای مسأله ذکر کرده بود: یک صورت، رجوع به عام، یک صورت رجوع به استصحاب. مرحوم آخوند برای مسأله، چهار صورت ذکر کردند که صورت اول را هم به دو شق تقسیم فرمودند و ملاحظه فرمودید که این صور، احکام مختلفه داشت. بعضی مواردش رجوع به استصحاب بود، بعضی هایش رجوع به عموم بود، بعضی هایش رجوع به یک اصل عملی دیگر بود.

لزوم رجوع به دلیل عام در تمام فروض نزد امام(ره)

امام بزرگوار سیدنا الاستاذ الاعظم(ره) یک بیان تقریباً مفصلی در این مسأله دارند و نظرشان این است که در تمامی صور و در تمامی فروض مسأله، چاره ای جز رجوع به دلیل عام نیست؛ یعنی مسأله تنها یک حکم دارد و آن رجوع به دلیل عام است. برای این بیان، مقدماتی ذکر می کنند که من با تفصیلش نقل نمی کنم فقط آنهایی که دخالت در مسأله دارد و توجه به آنها لازم است را عرض می کنم تا بعد ان شاء الله به نتیجه گیری برسیم.

ایشان می فرماید: اولاً: مرحوم شیخ و مرحوم آخوند و دیگران متفق در این معنا هستند که ما در رابطه با زمان، یک عموم استغراقی زمانی داریم و یک عموم مجموعی زمانی داریم. عام استغراقی زمانی، همان بود که هر زمان را یک حساب مستقل، یک فرد مستقل و دارای حکم مستقل و مخالفت و موافقت مستقل قرار می دهد. عام مجموعی

زمانی هم همان بود که مجموع زمانها یک حکم دارد، یک مخالفت دارد، یک موافقت دارد، نه اینکه هر زمانی، یک حکم مستقلی داشته باشد.

از خصوصیات این عام مجموعی این است اگر مثلا جای دیگر مولا گفت: «اکرم العلماء» و «العلماء» را به نحو عام مجموعی در حکم خودش اخذ کرد، آنجا گفتیم:

معنایش این است که «اکرام مجموع العلماء» یک موضوع است، یک حکم دارد، یک موافقت دارد و آن این است که همه اکرام بشوند و یک مخالفت دارد و مخالفتش هم این طوری است که اگر یکی از این علما را مثلا اکرام نکرد، بنابر عدم اکرام او گذاشت به طوری که دیگر از محل قدرتش بیرون رفت، نسبت به بقیه علما، دیگر وجوب اکرام باقی نمی ماند، دیگر وجوب اکرام از بین می رود برای اینکه این موضوع را او در خارج محقق نکرد. اگر بگوییم: ما پنجاه نفر را اکرام می کنیم و پنجاه نفر را نمی کنیم، آن پنجاه نفری که می خواهد اکرام بکند «لا یضرّ و لا ینفع»، هیچ اثری بر آن بار نمی شود.

خروج عنوان دوام و استمرار از عام استغراقی و مجموعی

امام بزرگوار ضمن اینکه این عام استغراقی و عام مجموعی را در مسأله زمان تصویر می کنند، چنین می فرمایند: یک چیز سومی در کار است که نه عام استغراقی است و نه عام مجموعی است. هیچ یک از این دو عنوان بر آن انطباق ندارد، و آن عبارت از عنوان دوام و استمرار است. عنوان دوام و استمرار حکمی که مولا می کند. اگر گفت: «اکرام کل عالم دائما او مستمرا»، ایشان می فرمایند: این «دائما و مستمرا»، نه به نحو عام استغراقی است که هر جزئی از زمان، یک موضوع مستقل باشد و نه به نحو عام مجموعی است که اگر در یک زمان، مخالفت شد، دیگر بعدش بگوییم: فایده ندارد، دیگر بعدش بگوییم: اثری ندارد، بعدش هم تکلیف به قوت خودش باقی است.

می گویند: اگر کسی به کسی گفت: «لا تهن زیدا»، زید را نباید اهانت بکنی، پیداست که مقصودش این نیست که یعنی نیم ساعت اهانت نکن؛ یعنی ابدا نباید اهانت بشود، مستمرا نباید اهانت بشود. حالا اگر آن طرف، یک روزی به این دستور، ترتیب اثر نداد و اهانت کرد، آیا فردای آن روز هم می تواند اهانت بکند؟ یا «لا تهن» به قوت خودش باقی است؟ اگر یک روز اهانت کرد، آیا این مثل عام مجموعی است که دیگر بگوییم: مسأله، به هم خورد، فردا دیگر اهانت بکنی یا نکنی، فرقی نمی کند؟ پیداست که فردا هم نباید

شما بفرمایید: این دلیل بر این است که هر روز، یک حکم مستقلی دارد.

جواب این است که آیا «لاتهن زیدا» یک میلیون حکم است یا «لاتهن زیدا» یک حکم است؟ ما که نمی توانیم بگوییم: «لاتهن زیدا» احکام متعدده است! عقلاً «لاتهن زیدا» را حکم واحد می دانند. در عین اینکه حکم واحد است و در عین اینکه مراد، دوام و استمرار است، این طور نیست که اگر یک روزی مخالفت شد، دیگر بعدش هیچ گونه موافقتی لازم نداشته باشد. امروز اگر اهانت کرد و مخالفت کرد، فردا باز «لاتهن زیدا» به قوت خودش باقی است، با اینکه یک حکم هم بیشتر نیست.

پس این یک عنوان سومی است که نه عام استغراقی است که ما بگوییم: «کل آن و زمان له حکم مستقل» و نه یک حکم است و نه این طور است که بگوییم: تا مخالفت شد، دیگر فایده ای ندارد مثل «اکرم العلماء» به صورت عام مجموعی که از نظر زمان، مثل روزه در روز ماه رمضان باشد که اگر انسان یک آن یک لیوان آب خورد، همه چیز به هم می خورد. آیا در «لاتهن زیدا»، مسأله به این سبک است؟

پس از یک طرف، نمی توانیم مسأله تعدد حکم و تعدد موضوع را در اینجا مطرح کنیم که لازمه عام استغراقی است و نمی توانیم مسأله ارتباط را به آن نحوی که در عام مجموعی است، مطرح کنیم که تا مخالفت شد، دیگر فایده ای نداشته باشد. اگر صد نفر عالم در عام مجموعی باشند، اگر یک نفرشان را هم اکرام نکند، اکرام نود و نه نفر دیگر، هم «لا یؤثر شیئا». لذا یک عنوان سومی اینجا پیدا می شود که از آن تعبیر به دوام و استمرار می کنیم که هم بعضی از خصوصیات عام استغراقی در آن هست و هم بعضی از خصوصیات عام مجموعی در آن هست. این یک نکته ای است که ایشان بیان می فرمایند.

امکان استفاده عموم زمانی از طریق اطلاق دلیل

نکته دوم این که مسأله زمان را که ما همیشه به صورت عموم مطرح کردیم، این عموم اینجا خصوصیتی ندارد. زمان گاهی از طریق الفاظ عموم استفاده می شود مثل «اکرم العلماء کل یوم»، گاهی هم از راه اطلاق، شما استمرار زمانی را از راه مقدمات حکمت استفاده می کنید. مثل آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» که از نظر لفظ، دنبالش «فی کل زمان» نیست لکن مقدمات حکمتی که در «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» جریان پیدا می کند، یک اطلاق زمانی

برای «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» پیش می آورد. لذا محققین در رابطه با این آیه، می فرمایند: این آیه هم دارای عموم افرادی است و هم دارای اطلاق زمانی است.

پس این هم یک نکته است که شما خیال نکنید که مسأله زمان که ما اینجا بحث می کنیم، فقط اختصاص به آنجایی دارد که زمان، به نحو عموم در دلیل عام مطرح باشد، بلکه گاهی زمان در دلیل عام از راه اطلاق زمانی استفاده می شود که اطلاق هم به همان مقدمات حکمت ثابت می شود.

تقدّم و تأخر بین عموم زمانی و عموم افرادی از نظر امام(ره)

نکته دیگر این است که آیا حتی در «اکرم العلماء کل یوم» این مسأله عموم افرادی با مسأله عموم زمانی، در یک صف واقع شده اند؛ یعنی بینشان تقدّم و تأخیری وجود ندارد، بینشان اصالت و تفرّعی وجود ندارد، هر دو در یک صف هستند؟ یا اینکه وقتی که انسان ملاحظه می کند، می بیند اصالت، برای عموم افرادی است و عموم زمانی، دنبال عموم افرادی است، متفرع بر عموم افرادی است.

اگر بخواهیم این مسأله را در قالب یک لفظ دریاوریم، اگر بخواهیم این «اکرم العلماء کل یوم» را به دو جمله دریاوریم که مثل صغرا و کبرا بشود، به این صورت است:

می گوئیم: «يجب اکرام کل عالم»، این یک مفاد از این «اکرم العلماء» است. بعد که می خواهیم به زمان پردازیم، زمان را در چه قالبی بیرون می آوریم؟ «و وجوب الا-کرام ثابت فی کل زمان». اول به عنوان اصل، «يجب اکرام کل عالم» است، بعد دنبالش می گوئیم: «و وجوب اکرام کل عالم ثابت فی کل زمان». همان نسبتی که بین موضوع و حکم، در هر قضیه حملیه تحقق دارد یا موضوع و حکم درباره احکام خودمان که موضوع، تقدّم بر حکم دارد، اینجا هم مسأله به همین صورت است و این طوری که ما تعبیر می کنیم، این نه یک تعبیر خلاف ظاهری باشد، این معنای این عبارت است. در «اکرم کل عالم فی کل یوم» آیا این «فی کل یوم» در ردیف «کل عالم» است یا اینکه دنباله قصه است؟ «اکرم کل عالم»؛ یعنی «يجب اکرام کل عالم فی کل یوم»، معنایش این است:

«وجوب اکرام کل عالم ثابت فی کل یوم»، جنبه موضوعیت پیدا می کند، تقدّم پیدا می کند، اصالت پیدا می کند.

پس بیان ایشان در این رابطه، به این برگشت کرد که شما خیال نکنید که عموم افرادی

با عموم ازمانی، در یک رتبه هستند. اگر اطلاق باشد که دیگر مسأله، خیلی روشن تر است. اگر ما زمان را از راه اطلاق استفاده کردیم، این دیگر از «کل یوم» هم به مراتب روشن تر است که اطلاق، فرع عمومی است که در «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» تحقق دارد. پس یک مسأله اصالت و تفرّعی در اینجا تحقق دارد و این اصالت و تفرّع، منشأ بعضی از آثار است، منشأ بعضی از احکام است که این را بعد عرض می کنیم. اول چند مقدمه دیگر است و بعد هم در رابطه با بیان ایشان ان شاء الله نتیجه گیری می کنیم.

پرسش:

- ۱ - فروض چهارگانه مسأله را از نظر مرحوم آخوند(ره) بیان کنید.
- ۲ - کلام امام(ره) را راجع به فروض چهارگانه فوق بیان کنید.
- ۳ - دلیل خروج عنوان دوام و استمرار از عام استغراقی و مجموعی چیست؟
- ۴ - آیا می توان عموم ازمانی را از طریق اطلاق دلیل استفاده کرد؟
- ۵ - تقدّم و تأخر بین عموم ازمانی و عموم افرادی را از نظر امام(ره) توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

فرعیت عموم ازمانی بر عموم افرادی

بحث در کلام امام بزرگوار(ره) بود. ایشان فرمودند: در مواردی که عموم افرادی و عموم ازمانی و یا استمرار ازمانی، از راه دلالت لفظیه و یا از راه مقدمات حکمت باشد، در تمامی این موارد، یک نوع اصالت و تفرّعی بین عموم افرادی و عموم ازمانی وجود دارد. به این نحو که عموم افرادی به منزله موضوع و زمینه ای برای عموم ازمانی است.

اول باید حکم ثابت باشد، حکم تحقق داشته باشد، تا نوبت به استمرار برسد، نوبت به عموم ازمانی برسد و الا اگر در یک موردی اصلا حکم، تحقق ندارد ولو به هر دلیلی، اینجا دیگر معنا ندارد بگوییم: این حکم به نحو استمرار ثابت است، در جمیع ازمنه ثابت است، «کل يوم» ثابت است. اینها دیگر معنا ندارد. اول باید حکم، تحقق پیدا بکند، ثابت بشود و بعد نوبت به استمرار و عموم ازمانی برسد. بعد فرمودند: این اصالت و فرعیت، یک لازمی دارد، یک اثر مهمی بر این اصالت و فرعیت، ترتب پیدا می کند و آن اثر، این

است که این دو تا عام: عموم افرادی و عموم ازمانی، هر کدامشان از نظر تخصیص، حساب مستقلاً پیدا می کنند بدون اینکه با یکدیگر مرتبط باشد و بدون اینکه تخصیص یکی، مستلزم تخصیص دیگر و یا تخصیص یکی، مستلزم تقید دیگری باشد.

بیان ذلک: اگر مولا- گفت: «اکرم العلماء کل یوم» با جمع محلیّ به لام که افاده عموم افرادی می کند و «کل یوم» هم افاده عموم ازمانی می کند. در مقام تخصیص، ما با دو گونه تخصیص مواجه می شویم، دو نوع تخصیص در اینجا امکان دارد که تحقق پیدا بکند.

تخصیص عموم افرادی

یک وقت مولا در دنبال «اکرم العلماء کل یوم» می گوید: «لا تکرّم زیدا العالم». این «لا تکرّم زیدا العالم» تخصیص در رابطه با کدام عموم است؟ آیا در رابطه با هر دو عام است؟ مولا در مقابل «اکرم العلماء کل یوم»، گفت: «لا تکرّم زیدا العالم» بدون اینکه روز خاصی در «لا تکرّم زیدا العالم» مطرح باشد. این تخصیص در رابطه با چیست؟

بلا اشکال این تخصیص در رابطه با عموم افرادی است؛ یعنی از اول در اراده جدی، مراد از حکم به وجوب اکرام علما، غیر زید بوده و اراده جدی به اکرام زید تعلق نگرفته بود ولو اینکه اراده استعمالیه به حسب مقام استعمال و به حسب مقام تقنین، شامل زید هم می شد لکن به حسب مراد جدی، اصلاً از اول، اراده ای به اکرام زید تعلق نگرفته بود.

حالا که زید از عموم افرادی خارج شد، در رابطه با عموم ازمانی، این «لا تکرّم زیدا»، چه نقشی دارد؟ اثر این اصالت و فرعیّت در اینجا این است که اگر زید از عموم افرادی خارج شد، دیگر موضوع برای عموم ازمانی باقی نمی ماند. موضوع برای «کل یوم»، اکرام واجب بود. اکرام واجب، «کل یوم» ثابت بود. اگر شما زید را به «لا تکرّم زیدا» از اکرام واجب بیرون کردید، دیگر هیچ گونه موضوعی، زمینه ای برای «کل یوم» مطرح نیست. پس اینجا ما نمی توانیم بگوییم: «کل یوم» تخصیص خورده، نمی توانیم بگوییم: «کل یوم» ضربه خورده؛ بلکه «کل یوم» در جای خودش ثابت است، می گوید:

شما وجوب اکرام را در اختیار من بگذار، تا کل یومش را ثابت بکنم، تأییدش را ثابت بکنم، دائم بودنش را ثابت بکنم اما من نمی گویم کجا اکرام واجب است یا کجا واجب نیست؛ آن را باید از «اکرم العلماء» به دست بیاورید.

پس نتیجه اینطور شد که اگر مخصص «اکرم العلماء کل یوم» این جمله «لا تکرّم زیدا»

شد، این «لا تکریم زید» فقط در مقابل عموم افرادی ایستاده، در عموم افرادی تصرف شده و الا عموم ازمانی هیچ گونه ضربه ای نخورده است. او در جای خودش باقی است، منتها زید دیگر موضوع برای عموم ازمانی نیست.

تخصیص عموم ازمانی

نوع دوم: این است که بگویید: «لا- تکریم زید» یا «لا- تکریم العلماء کل یوم». اگر در مقابل «اکرم العلماء کل یوم» گفت: «لا- تکریم زید» یا «لا- تکریم العلماء»، آیا این تخصیص به کدام عام متوجه است؟ آیا هم به عموم افرادی و هم به عموم ازمانی متوجه است یا تنها به عموم ازمانی متوجه است؟ یعنی اینجا «اکرم العلماء» تخصیص نخورده، آن که تخصیص خورده «کل یوم» است. یک ضربه ای به «کل یوم» وارد شد و الا «اکرم العلماء» به قوت خودش باقی است و به عنوان تخصیص فردی در مقابل عموم افرادی، ما مسأله ای نداریم.

پذیرفتن این معنا ابتداء به نظر شما یک قدری سنگین می آید لکن من یک توضیحی عرض می کنم که گرچه این توضیح در کلام امام نیست ولی برای تأیید این مسأله، نقش مهمی دارد و آن این است که اگر به ذهن شما بیاید که «لا تکریم زید» یا «لا- تکریم العلماء» هم تخصیص در عموم افرادی است و هم تخصیص در عموم ازمانی است که ابتداء هم این طور به ذهن می آید. جواب این است که اگر به جای «لا تکریم زید» یا «لا- تکریم العلماء»، متکلم و مولا می گفت: «لا تکریم العلماء یوم الجمعة»، اگر در مقام مخصص، این طوری تعبیر می کرد، این تعبیر غلط بود یا صحیح بود؟ یک جا می گوید: «اکرم العلماء کل یوم»، یک جایی می گوید: «لا تکریم العلماء یوم الجمعة».

اگر بنا بود که «لا تکریم زید» یا «لا- تکریم العلماء» تخصیص در عموم افرادی باشد، پس «لا تکریم العلماء» با عموم افرادی، مناقض است برای اینکه زید را برداشته و جای آن، همه علماء را گذاشته، گفته: «لا تکریم العلماء یوم الجمعة». اگر این، هم مستلزم تخصیص در عموم افرادی و هم تخصیص در عموم ازمانی باشد، «لا- تکریم العلماء» نمی شود عنوان مخصص پیدا بکند، پس مناقض با «اکرم العلماء» خواهد بود. آیا کسی در اینجا احساس مناقضه می کند؟ آیا کسی می تواند بگوید: بین این دو دلیل و بین این دو حکم: «اکرم العلماء کل یوم» و «لا تکریم العلماء یوم الجمعة» مناقضه وجود دارد؟ اگر مناقضه وجود ندارد، پس استفاده می شود که «لا تکریم العلماء یوم الجمعة»، مخالفتش با «اکرم العلماء کل یوم»، فقط در رابطه با «کل

یوم» و «یوم الجمعة» است و بین «کل یوم» و «یوم الجمعة» هم عام و مخصص مطرح است، «و یوم الجمعة»، «کل یوم» را تخصیص می زند.

اگر شما در «لا تکرّم العلماء» که تمام مصادیق را شامل می شود، بگویید: هیچ گونه مناقضه ای با «اکرم العلماء کل یوم» ندارد، پس اگر به جای «لا- تکرّم العلماء»، «لا- تکرّم زیدا یوم الجمعة» گفتیم، اینجا هم دیگر نباید توهم تخصیص در عموم افرادی بشود.

مسأله به عموم افرادی ارتباطی ندارد. مسأله مستقیماً در رابطه با عموم ازمانی است.

اگر از ما سؤال بشود که «لا تکرّم زیدا یوم الجمعة» در مقابل «اکرم العلماء کل یوم»، چه نقشی دارد و چه تصرفی را انجام داده؟ باید بگوییم: تصرف در عموم ازمانی و تخصیص عموم ازمانی است اما عموم افرادی، به قوت خودش باقی است و «لا تکرّم زیدا یوم الجمعة» نتوانسته به هیچ وجه ارتباطی به عموم افرادی، پیدا بکند و این نکته، نکته اساسی در فرمایش امام بزرگوار است. مسأله اینکه عموم افرادی، اصالت دارد و عموم ازمانی، فرعیت دارد و این اصالت و فرعیت، آثار و لوازمی دارد (که لوازمش را ملاحظه فرمودید) نقش اساسی در این مطلب دارد.

آیا اگر یک جایی ما در عموم افرادی تصرف کردیم، معنایش این نیست که در عموم ازمانی هم تصرف بشود و بالعکس؟ اگر در عموم ازمانی تصرف شد، این ملازم با این نیست که در عموم افرادی هم تصرف بکنیم، به شهادت آن جهتی که من عرض کردم و آن تأیید در کلام ایشان وجود ندارد لکن مؤید قرصی برای بیان ایشان است.

لزوم رجوع به عموم ازمانی در تمام صور مسأله از نظر امام (ره)

در نتیجه ایشان می خواهند این طور نتیجه بگیرند که در ما نحن فیه، در تمام این صور اربعه ای که در کلام مرحوم محقق خراسانی ملاحظه فرمودید و اختلاف احکام این صور را در نظر گرفتید، در تمام اینها، حکم، یک حکم است و آن این است که در ما عداى مورد مخصص؛ یعنی بعد از انقضای «یوم الجمعة» که عبارت از «یوم السبت» است، ما باید به عموم ازمانی «کل یوم» در «اکرم العلماء» رجوع بکنیم. هیچ فرق نمی کند که زمان در دلیل خاص به نحو قیدیت اخذ شده باشد یا نشده باشد. زمان در دلیل عام به نحو اخذ شده باشد که هر زمان یک فرد مستقل و هر روز، یک فرد مستقلی باشد که لازمه عموم استغراقی که از آن تعبیر به عام اصولی می شود، باشد، یا اینکه زمان فرضاً به نحو

عام مجموعی باشد و به تعبیر ایشان که یک قسم سومی هم تصور فرمودند که عبارت از استمرار بود و فرمودند: این استمرار گاهی از راه دلالت لفظ تحقق پیدا می کند، مثل اینکه مولا به جای «کل یوم» بگوید: «اکرم العلماء مستمرا» یا از راه اطلاق و مقدمات حکمت این معنا ثابت بشود. همان طوری که در آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» این معنا مطرح است برای اینکه در آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، از نظر لفظ و دلالت لفظی، هیچ تعرضی نسبت به مسأله زمان نشده است. استمرار، مفاد لفظ «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» نیست لکن از راه اطلاق و مقدمات حکمت، استفاده شده که معنای «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» در آیه شریفه؛ یعنی «اوفوا بالعقود مستمرا، اوفوا بالعقود دائما» مثل اینکه کان لفظی در اینجا مطرح است.

ایشان می فرماید: در تمام این موارد، نسبت به زمان بعد از زمان دلیل مخصوص، وظیفه ما رجوع به عموم زمانی است، رجوع به استمراری است که دلیل بر آن دلالت می کند، رجوع به اطلاقی است که دلالت بر استمرار می کند و هیچ مجالی برای استصحاب حکم خاص و یا رجوع به ادله و اصول دیگر در کار نیست. به چه دلیل؟

دلیل رجوع به عموم از زمانی در صورت استقلال زمان

ایشان می فرمایند: اما آنجایی که عموم از زمانی، به نحوی باشد که برای هر زمانی، یک موضوعیت و فردیت خاص قائل شده باشد، در «کل یوم» بر هر یومی به عنوان موضوع مستقل، حکمی بار شده باشد، آنجا که مسأله روشن است. در کلام مرحوم شیخ و آخوند هم این معنا مطرح بود که اگر برای هر یوم، یک فردیت و یک موضوعیت خاص قائل باشد، روز جمعه، زید اخراج شد اما روز شنبه، خودش یک موضوع مستقلی است و یک فرد مستقلی است برای «کل یوم» و ما شک می کنیم در خروج و عدم خروج آن و مقتضای اصاله العموم در عموم از زمانی و اصاله عدم التخصیص، این است که روز یکشنبه زید را واجب الا-کرام بدانیم و او را از حکم اکرامش در روز جمعه جدا بکنیم. این قسمتش تقریبا مسلم است و همه قبول دارند و جای تردید نیست.

«انما الاشکال» در آن فروض دیگر است که زمان یعنی «کل یوم» فردیت خاص نداشته باشد، موضوعیت خاص نداشته باشد، حالا یا به نحو عام مجموعی که توهم عام مجموعی را در مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و مانند اینها کسی نکرده و مطرح نیست. آن چه که بیشتر مطرح است، همین قسم سوم از آن اقسامی بود که در کلام امام ذکر شده بود یعنی

استمرار که استمرار، یک برزخی بود بین عام مجموعی و عام استغراقی، یعنی بعضی از خصوصیات عام مجموعی در آن وجود داشت و آن خصوصیت وحدت حکم بود. در عام مجموعی، از نظر افراد، یک حکم بیشتر تحقق ندارد. این طور نیست که هر فردی، یک حکمی داشته باشد. استمرار هم از نظر وحدت حکم مثل همین عام مجموعی است.

اما از جهات دیگر، همان آثار عام استغراقی را دارد. از نظر اینکه اگر امروز، مخالفت کردید، فردا هم این تکلیف گریبان شما را گرفته، پس فردا هم این تکلیف به قوت خودش باقی است. ده بار هم مخالفت شد، باز هم تکلیف به قوت خودش باقی است. این احکام عام استغراقی بر آن مترتب است زیرا اگر «اکرم العلماء» به نحو عام مجموعی اخذ بشود، معنایش این است که اگر شما از صد عالم، نود و نه نفرشان را اکرام بکنید و تنها یکی از آنها را اکرام نکنید، «لا یترب علیه اثر اصلا»، این مثل زمان در روز ماه رمضان می ماند که اگر انسان از روز هفده ساعتی، شانزده ساعت و نیم آن را روزه بگیرد و فقط امساک نیم ساعتش را به هم بزند، «هذا الشخص لم یصم اصلا»، اصلا روزه ای از او تحقق پیدا نکرده است. عام مجموعی یک چنین خاصیتی دارد اما استمرار، این خاصیت را ندارد. از لحاظ این خاصیت، مثل عام استغراقی می ماند؛ یعنی آنجایی که می گوید: «اکرم العلماء مستمرا»، اگر یک روز تخلف کرد و علما را اکرام نکرد، فردای آن روز، «اکرم العلماء» به قوت خودش باقی است، پس فردا «اکرم العلماء» به قوت خودش باقی است.

مسأله، بیشتر روی این استمرار دور می زند که وحدت حکم هم در اینجا که اثر عام مجموعی است، در این استمرار محفوظ است برای اینکه معنای «اکرم العلماء مستمرا»، این نیست که هر روزی از این ایام «له حکم مستقل». حکم، وحدت دارد و در عین حال، این آثار بر آن مترتب است. کآن یک برزخی بین عام اصولی و بین عام مجموعی است.

دلیل رجوع به عموم ازمانی در صورت تصریح به قید استمرار

عمده بحث در اینجا تمرکز پیدا می کند، اساس بحث این است اگر مولا گفت: «اکرم العلماء مستمرا» که دیگر اینجا شبهه عموم استغراقی از نظر زمان، مطرح نیست و بعد هم دلیل مخصص گفت: «لا تکرّم زیدا یوم الجمعة»، اینجا باید نتیجه بگیریم.

می گوئیم: طبق آن بیانی که عرض شد، اولاً: این «لا تکرّم زیدا یوم الجمعة» را نمی توانیم به جنگ «اکرم العلماء» بفرستیم برای اینکه این در رابطه با عموم ازمانی مطرح

است ولو اینکه «لا-تکرم زیدا» دارد اما وقتی که می‌گوییم: «لا تکرم زیدا»، فوری در ذهن شما نرود که «اکرم العلماء» از نظر عموم افرادی، تخصیص خورده، پس دلیل می‌گوید:

«اکرم العلماء مستمرا»، دلیل دوم می‌گوید: «لا تکرم زیدا یوم الجمعة» و این «لا تکرم زیدا یوم الجمعة» فقط با مستمرا مقابله دارد، با مستمرا مواجهه پیدا می‌کند و الا با «اکرم العلماء» هیچ سروکاری ندارد. اگر اینطور شد، مسأله به این صورت درمی‌آید که این «مستمرا» که معنایش این است که این «اکرام کل عالم» باید همیشگی باشد، زید که در روز جمعه خارج شد، روز شنبه ما شک می‌کنیم در اینکه آیا حکم زید چیست؟ آیا باز هم «لا تکرم» اینجا باقی هست یا نه؟ ما چه چیزی را باید اینجا ملاک قرار بدهیم؟

آن که اینجا ملاک قرار می‌گیرد، این است که در مقابل «مستمرا»، ما یک دلیل مخصصی داریم که این دلیل مخصص «مجمل مردد بین الاقل و الاکثر» برای اینکه اگر زید در روز شنبه هم مثل روز جمعه «لا تکرم» داشته باشد، معنایش این است که دائره تخصیص، توسعه پیدا کرد و اگر روز شنبه همان حکم و جوب اکرام را داشته باشد، معنایش این است که دائره تخصیص، محدود به روز جمعه بوده است. یک عامی و یک مخصصی داریم و امر این مخصص، دائر بین اقل و اکثر است، آیا در موارد مشابهش، چه باید بگوییم؟ در سایر مواردی که از قبیل بحث ما به زمان، ارتباطی ندارد، لکن مخصص ما مردد بین اقل و اکثر است چه باید بگوییم؟ آیا حکم، غیر از این است که ما دلیل مخصص را نسبت به قدر متیقن، پیاده می‌کنیم و نسبت به مازاد بر قدر متیقن، رجوع به همان دلیل عام می‌کنیم؟ حالا این تردید بین اقل و اکثر، از هر راهی باشد ولو مثلا اجمال مفهومی داشته باشد که در موارد مشابه مثال می‌زنند. اگر دلیل گفت: «اکرم العلماء»، یک دلیل گفت: «لا تکرم الفساق من العلماء» و عنوان فاسق، مردد بین اقل و اکثر شد که آیا فاسق، خصوص آن کسی است که گناه کبیره مرتکب می‌شود و یا اگر گناه صغیره هم مرتکب شد، «یکون فاسقا» شما در اینجا چه می‌کنید؟ می‌گویید: مخصص ما مجمل است، مردد بین اقل و اکثر است، ما در قدر متیقن، رجوع به دلیل مخصص می‌کنیم و در مازاد مشکوک، رجوع به «اکرم العلماء» می‌کنیم. اینجا هم «لا تکرم زیدا یوم الجمعة» با توجه به اینکه در مقابل «مستمرا» قیام کرده نه در مقابل «اکرم العلماء»، نمی‌دانیم آیا دلیل مخصص ما، می‌خواهد بگوید: زید تنها در روز جمعه، و جوب اکرام ندارد که معنایش این است که روز شنبه، و جوب اکرام به قوت خودش باقی است، یا اینکه دلیل مخصص

می خواهد این عدم وجوب اکرام زید را حتی شامل روز شنبه هم مثلاً قرار بدهد.

می گوییم: نسبت به روز جمعه، قدر متیقن است در مقابل عنوان «مستمر» اما نسبت به روز شنبه که مازاد بر قدر متیقن است، شما در مقابل «مستمر»، چه دلیلی دارید که از «مستمر» عدول بکنید و چه راهی است که شما را از عنوان «مستمر و ابد» خارج بکند؟ همان طوری که در موارد مشابه در تردید بین اقل و اکثر، نسبت به مازاد بر قدر متیقن، وظیفه، مراجعه به عام است، اینجا هم با توجه به اینکه «لا-تکرم زیدا یوم الجمعة» فقط در مقابل «مستمر» ایستاده، می گوییم: به اندازه قدر متیقنش، مخصص «مستمر» خواهد بود اما نسبت به مازادش، دیگر راهی برای خروج از «مستمر» نداریم و این فرق نمی کند که زمان در دلیل مخصص به صورت قیدیت اخذ شده باشد یا به صورت ظرفیت اخذ شده، مگر اینکه اخذ به صورت ظرفیت، طوری باشد که نسبت به اکرام روز شنبه، حکم برای شما روشن باشد. اگر روشن شد، از محل بحث خارج است اما اگر نسبت به اکرام روز شنبه، شاک بودید، وظیفه شاک، مراجعه به عموم «مستمر» است. پس در آنجایی که «مستمر» با لفظ القاء بشود و از راه کلمه «مستمر» و «ابدا» و اشباه ذلک، استفاده بشود به این کیفیت روشن شد. یک صورت می ماند که مورد مناقشه قرار گرفته و آن جایی است که استمرار را از دلیل لفظی استفاده نکنیم بلکه از اطلاق و مقدمات حکمت استفاده کنیم، مثل آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» که کلمه «مستمر» در آن وجود ندارد و مقدمات حکمت در آنجا، استمرار را ثابت می کند. در این صورت اگر آیه شریفه مثلاً به خیار غبن، به خیار مجلس تخصیص خورد و ما شک کردیم در اینکه خیار غبن، فوری است یا علی التراخی؛ یعنی شک کردیم که در زمان دوم، آیا خیار، ثابت است یا نه؟ اینجا هم آیا وظیفه، تمسک به همان استمراری است که از اطلاق «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» استفاده می شود، یا اینکه اینجا حکم، تغییر می کند؟ البته حکم همین است. لکن شبهه ای در اینجا القا شده که باید آن شبهه با جوابش ان شاء الله مطرح بشود.

پرسش:

- ۱ - دلیل تفرع عموم ازمانی بر عموم افرادی از امام (ره) چیست؟
- ۲ - مقتضای مبنای امام را در تخصیص عموم افرادی و ازمانی توضیح دهید.
- ۳ - دلیل لزوم رجوع به عموم ازمانی در صورت استقلال زمان از نظر امام (ره) چیست؟
- ۴ - دلیل رجوع به عموم ازمانی در صورت تصریح به قید استمرار را از نظر امام (ره) بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

موارد استمرار زمانی از راه اطلاق

دنباله بیان امام بزرگوار این است که می فرمایند: در جایی که زمان و استمرار زمانی از راه اطلاق استفاده شود، یعنی در این رابطه، دلیل لفظی نداشته باشیم، بلکه استمرار زمانی را از راه مقدمات حکمت استفاده کنیم، مثل آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» آن مقداری را که این آیه به دلالت لفظی دلالت می کند، همان عموم افرادی است. جمع محلی به لام در «العقود» وفای به هر عقدی را افاده می کند، اما اینکه از نظر زمان، این وفای به عقد باید استمرار داشته باشد، دیگر آیه به دلالت لفظیه دلالت بر این نمی کند. این را از راه مقدمات حکمت که نتیجه اش اطلاق است، استفاده کردیم. لو فرض کسی مناقشه هم داشته باشد، (ما روی فرض داریم صحبت می کنیم) آیا اطلاق زمانی در این آیه، قابل مناقشه هست یا نه؟ این در فقه باید بحث شود، ما روی فرض وجود یک اطلاق زمانی در این آیه بحث می کنیم.

در نتیجه آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ لَهَا عَمُومٌ وَاطِّلاقٌ، عَمُومٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْفِرَادِ وَاطِّلاقٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِزْمَانِ»، روی همان جهتی که دیروز عرض کردیم. اگر یک دلیلی وارد شود و یک عقدی را به طور کلی از «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بیرون کند، مثل اینکه در رابطه با همین آیه، «حَرَمَ الرِّبَا»، ربا را از «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» خارج کرد، ربا هم عقدی است، ربا هم قراردادی است، ولی معنای «حَرَمَ الرِّبَا» که همان حرمت وضعی است، این است که شارع مقدس ربا را امضا نفرمود و معنای عدم امضا، عدم وجوب وفای به ربا است. وقتی که این «حَرَمَ الرِّبَا» را به عنوان یک دلیل مخصص در مقابل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» می گذاریم این در چه چیزی تصرف می کند؟ این در عموم افرادی تصرف می کند. در حقیقت «حَرَمَ الرِّبَا» مخصص (نه مقید) عموم افرادی «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» است. این یک نوع تصرف در آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» که مستقیماً در رابطه با عموم افرادی «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» است.

اما گاهی دلیل اینطور است، معامله ای است به نام معامله غبنی، دلیل می گوید: در معامله غبنی، بعد از آن که شخص متوجه شد که مغبون است، «له الخيار»، یعنی «لا يجب عليه الوفاء بالعقد، لا يجب عليه» اینکه این عقد را جبراً بپذیرد. بعد ما شک می کنیم که آیا این عدم وجوب وفا، به نحو فوریت است، یعنی تنها در یک ساعت است مثلاً- یا اینکه به نحو تراخی است و ساعتها بلکه روزها این خیار غبن برای مغبون باقی است؟ روی آن جریانی که دیروز عرض کردیم آیا دلیل خیار غبن، دلیل عدم وجوب وفای به معامله غبنیه عند ظهور الغبن، در چه چیز تصرف می کند؟ آیا این تصرف در عموم افرادی «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» است یا تصرف در اطلاق ازمانی «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» است؟

به همان دلیلی که گفتیم: «لا- تکریم زیداً یوم الجمعة» وقتی که در مقابل «اکرم العلماء کل یوم» قرار می گیرد، این تخصیص در «اکرم العلماء» نیست، بلکه تخصیص در «کل یوم» است، و مقابله با «کل یوم» دارد، نه مقابله با «اکرم العلماء» به همان مؤیدی که دیروز من عرض کردم. اینجا هم مسأله همین طور است. دلیل بر ثبوت خیار غبن عند ظهور الغبن که از آن استفاده می شود که وفای به معامله غبنی هنگام ظهور غبن، واجب نیست منتها معلوم نیست که آیا به نحو فور است یا به نحو تراخی، این دلیل مثل «حَرَمَ الرِّبَا» نیست. «حَرَمَ الرِّبَا» با عموم افرادی «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» مقابله می کند، اما این، با اطلاق ازمانی مقابله دارد. یعنی روی اصطلاح دقیق اصولی باید بین اینها به این صورت فرق بگذاریم، بگوییم: دلیل «حَرَمَ الرِّبَا» مخصص عموم است، دلیل خیار غبن مقید اطلاق است.

پس معنایش این است که دلیل خیار غبن هیچ ارتباطی به «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و عموم افرادی ندارد، هیچ مقابله ای با عموم افرادی ندارد، بلکه در برابر اطلاق زمانی ایستاده است، و یک قسمتی از زمان که مبدأ آن قسمت، ظهور و انکشاف غبن است را خارج کرده است، این را از اطلاق زمانی که مفادش استمرار است، مفادش تأیید و ابدیت است بیرون آورده است. ایشان از همین جا اشاره می کنند به مناقشه ای که در بیان شیخ انصاری علامه بزرگ (ره) فرمودند. شیخ انصاری طبق عبارتشان فرموده اند: این خیار غبن که معامله غبنی را از «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» خارج کرد، حالا چه خیار غبن یک ساعت، یا چند روز باشد، فرقی از نظر قلت و کثرت تخصیص ایجاد نمی کند. این تخصیص زائد نیست که ما به اصالة العموم رجوع کنیم. اگر تخصیص زائد بود، اگر در خیار غبن علی فرض التراخی، مستلزم زیادی تخصیص بود، ما در «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» به اصالة العموم تمسک می کردیم، اما در نهایت، معامله غبنی از «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» خارج شده است، حالا یک ساعت یا ده ساعت خیار باشد، این مستلزم این نیست که خروجها متعدد و تخصیصها تکرر پیدا کند، تا شما در مقابل این تخصیصهای زیادی به اصالة العموم تمسک کنید.

تمرکز بحث بر روی تقیید اطلاق زمانی

حضرت امام می فرمایند: این بیان شیخ انصاری با ملاحظه این جهتی که صحبت شد اصلا درست نیست برای اینکه اینجا مسأله تخصیص، مطرح نیست. ما به عموم افرادی «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» کاری نداریم. اصلا معامله غبنی به هیچ وجه از عموم افرادی خارج نشده است، حتی یک تخصیص هم تحقق پیدا نکرده است، تا ما بحث بکنیم که آیا تخصیص بیش از یکی لازم می آید یا تخصیص بیش از یکی لازم نمی آید. اصلا تخصیص در اینجا مطرح نیست. آن چه که اینجا مطرح است، مسأله اطلاق زمانی است و تقییدی که در مقابل این اطلاق زمانی وجود دارد. لذا مسأله را به این صورت مطرح می کنیم، می گوئیم:

این اطلاق زمانی، این استمراری که از اطلاق استفاده شد، یک قیدی به آن خورد، یک مورد از این اطلاق زمانی خارج شد، و آن ساعت اول بعد از ظهور الغبن است اما ساعت دوّم، یک تقیید زائد است، یک تقیید دیگری در مقابل اطلاق زمانی است.

شما به هیچ وجه طرف حساب را عموم افرادی قرار ندهید. به او کاری نداریم. اصلا تخصیصی هم در آن رابطه وجود پیدا نکرده است. حساب از اول مستقیماً متوجه اطلاق

زمانی و تقییدی که به این اطلاق زمانی ضربه وارد کرده است، می باشد. خواه ناخواه دلیل خیار غبن، یک تقیید در مقابل این اطلاق زمانی آورده است و آن ساعت اول است، نه ساعت اصطلاحی، همان که با فوریت می سازد، ساعت اول بعد ظهور الغبن است. این مقدار زمان ضربه خورد، استمرار ضربه خورد، تأیید منتفی شد، اما زائد بر این مقدار، یک تقیید زائد است. مثل اینکه شما در مقابل «اعتق رقبه» یک دلیل «لا- تعتق رقبه کافره» پیدا کردید. اطلاق «اعتق رقبه» به واسطه «لا تعتق الرقبه الکافره» ضربه خورد، اما حالا شک می کنید که غیر از مسأله ایمان و کفر آیا مسأله سواد و بیاض هم فرق می کند؟ اگر رقبه مثلاً سفید پوست نباشد، عتقش کافی نیست؟ این شک در تقیید زائد است. دلیلی بر این تقیید زائد وجود ندارد. اصاله الاطلاق، این تقیید زائد را می گوید و از بین می برد ولو اینکه اصلش در مقابل «لا تعتق الرقبه الکافره» ضربه خورد، اما آن یک تقیید است، اما این تقیید آخر. بر آن تقیید، دلیل قائم شده بود اما این تقیید، فاقد دلیل است.

عین همین مسأله در اینجا پیاده می شود، آن ساعت اول به واسطه دلیل خیار غبن، اطلاق زمانی مقید شد، استمرار نسبت به آن ساعت از بین رفت، اما نسبت به زمان دوم، و ساعت دوم، در مقابل اطلاق از زمانی ما چه داریم که بخواهیم این تقیید را هم مثل تقیید اول، حاکم بر اطلاق زمانی قرار بدهیم؟ پس مسأله به این صورت است که شک در تخصیص زائد نیست. شک در تقیید زائد است و اصاله الاطلاق در شک در تقیید زائد، محکم و وظیفه ما رجوع به استمرار مستفاد از اطلاق و مقدمات حکمت در آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» است. ایشان در اینجا کلامی از استاد بزرگوارشان مرحوم محقق حائری مؤسس حوزه علمیه قم (اعلی الله مقامه الشریف) نقل می فرمایند، منتها به صورت «ان قلت» و در «قلت» اشاره می کنند که این کلامی که در «ان قلت» ذکر شد مربوط به کیست.

اشکال طولیت افراد زمان در اطلاق زمانی

مرحوم حائری روی همین فرضی که امروز شروع کردیم، اشکال کرده اند. فرض این بود که اطلاق از زمانی تنها از راه مقدمات حکمت استفاده شود اما نسبت به آنجایی که استمرار زمانی از راه «کل یوم» از راه کلمه مستمرا، لفظ ابتدا و امثال ذلک استفاده شود اشکالی نفرموده اند. اشکال را متمرکز کرده اند در خصوص همین فرض، مثل همین آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» که دنبال عموم افرادی، یک اطلاق زمانی داشته باشیم. توجه دارید

که هر کجا کلمه اطلاق را مطرح می‌کنیم، یعنی مسأله ای است که از راه مقدمات حکمت ثابت شده است. اطلاق همیشه از راه مقدمات حکمت تحقق پیدا می‌کند.

فرموده اند: اطلاق زمانی ناشی از مقدمات حکمت به این صورتی که شما در مثل خیار غبن و اشباه خیار غبن به آن استدلال کردید، نیست زیرا خود اطلاق در مثل ما نحن فیه که پای زمان مطرح است و اطلاق، اطلاق زمانی و ازمانی است، این اطلاق با اطلاق در جاهای دیگر فرق می‌کند، با اینکه هر دو اطلاق است، با اینکه هر دو از راه مقدمات حکمت ثابت می‌شود، اما اینجا چون پای زمان مطرح است و اطلاق، اطلاق زمانی است، حساب اینجا از جاهای دیگر جدا شده است برای اینکه در سایر جاها، افرادی که در تحت مطلق، قرار گرفته اند و مصادیقی که مصداق برای عنوان مطلق هستند، افراد عرضیه هستند، یعنی در کنار هم قرار گرفته اند، در ردیف هم قرار گرفته اند، هیچ گونه تقدّم و تأخّری بین آنها وجود ندارد.

وقتی که مولا می‌گوید: «اعتق رقبه» می‌بینیم هم رقبه های مؤمنه وجود دارد و هم رقبه های کافره وجود دارد، لذا درحالی که مولا «اعتق رقبه» می‌گوید، افراد عرضاً وجود دارند، مؤمنه و غیر مؤمنه هر دو تحقق دارد، وقتی که مولا می‌گوید: «اعتق رقبه» این چنگال خودش را به تمامی افراد بند می‌کند و همه را زیر پر خود قرار می‌دهد، برای اینکه افراد، همه در صف واحد و در عرض واحد وجود دارند. پس تا مولا گفت: «اعتق الرقبه» مثل اینکه یک شعاعی از این «اعتق الرقبه» بلند می‌شود و همه رقبه ها اعم از مؤمنه، کافره، مثلاً ابیض، اسود هرچه عنوان در این رابطه وجود داشته باشد را می‌گیرد و زیر جامعیت خودش قرار می‌دهد. در چنین جایی که اطلاق این طوری باشد، اگر یک قیدی برای این مطلق پیش آمد، یک تقییدی مطرح شد، به همان مقتید، اخذ می‌کنیم اما نسبت به سایر موارد اگر شک بکنیم مسلّم به اصاله الاطلاق مراجعه می‌کنیم و به عنوان شک در تقیید زائد، جلوی تقییدات احتمالی را به طور کلی می‌گیریم.

اما در ما نحن فیه در مسأله زمان، مسأله اینطور نیست. زمان افرادش طولی هستند، یعنی این طور نیست که در عرض هم وجود داشته باشد و بلکه می‌توانیم بگوییم: افراد هم نیستند، زمان یک وجود واحد مستمری است که «یوجد جزء منه و ینهدم، ثم یوجد جزء آخر و هکذا»، اجزایش مترتب هستند، اجزایش در طول هم قرار گرفته اند. اگر کسی این زمان را که خاصیتش این است، را از نظر اجزاء، تقطیع نکند و هر جزئی را مستقلاً

ملاحظه نکند، این از وحدت بیرون نمی آید. این وجود واحد مستمری است. این وجود واحدی است که جزء فجزء دنبال هم است. اما اگر مولا- گفت: «کلّ یوم» این معنایش این است که هر روزی را به عنوان یک موجود مستقل و به عنوان یک قطعه مستقله حساب کرده است و به علت تقطیع و ملاحظه هر قطعه ای، برای آن قطعه، حساب مستقل باز شده است. می گوییم: «کل یوم»، معنایش این است که هر روزی، حساب مستقلی دارد و هر قطعه ای به نام روز، مسأله مستقلی خواهد بود.

اما آنجا که مولا این کار را نکرد که برای هر قطعه ای حساب مستقل بیاورد، برای هر جزئی، حساب مستقلی باز کند، بلکه ما این استمرار زمانی را از راه یک اطلاقی به دست آوردیم، مولا- که تکلم به اطلاق نکرده است، مولا- آن را ملاحظه نکرده است. اگر می گفت: «اوفوا بالعقود فی کل زمان»، ما می فهمیدیم که برای هر زمان، حساب باز شده است. اگر می گفت: «اوفوا بالعقود حتی مثلاً مستمراً»، باز این معنا را می فهمیدیم. اما مولا فرمود: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ما در حقیقت اینجا با وصله و پینه، یک استمرار زمانی را به دست آوردیم، بدون اینکه مولا تعرضی در این رابطه داشته باشد. اگر مسأله به این صورت مطرح شد، بیان ایشان این است: وقتی که خیار غبن از این استمرار زمانی بیرون آمد، دیگر حکم، منقطع شد، دیگر کآن برای استمرار موضوعی تحقق ندارد، دیگر جا برای استمرار وجود ندارد، اینجا دیگر نمی شود به اطلاق ازمانی «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» تمسک بکنیم.

پس در عین اینکه ایشان در سایر مطلقات غیر زمان که از راه مقدمات حکمت ثابت می شود، این مسأله را قبول دارند، اما روی خصوصیتی که برای زمان وجود دارد می فرماید: اطلاق ازمانی ناشی از مقدمات حکمت در این چنین فرضی قابل تمسک نیست. یعنی در حقیقت شک در تقیید زائد نیست که شما بخواهید به اطلاق زمانی تمسک کنید. این استمرار از این آیه به مقدمات حکمت استفاده می شد و این استمرار در مورد خیار غبن برید، منقطع شد، تمام شد، دیگر شما به چه چیزی می خواهید تمسک بکنید؟ مرجع شما چه خواهد بود؟ لذا ایشان در این فرض بالخصوص این اشکال را فرموده اند و جلوی تمسک به اطلاق زمانی را گرفته اند.

عدم دلالت اطلاق بر جامعیت افراد

لکن جوابی که امام بزرگوار از ایشان می دهند، اولاً یک جواب در رابطه با این است

که اطلاق (همان طوری که ما در کتاب مطلق و مقید بحث کردیم) هیچ کجا معنایش جامعیت افراد نیست، حتی در «اعتق الرقبه» معنای اطلاق این نیست که کسی «اعتق الرقبه» را معنا کند، «ای سواء کانت مومنه ام کافره». اگر معنای اطلاق «اعتق الرقبه» این باشد، این برگشت به عموم می کند. این اسمش اطلاق نیست. معنای اطلاقی که از راه مقدمات حکمت ثابت می شود (که البته توضیح زیادی لازم دارد و ما در بحث مطلق و مقید، مفصّل عرض کردیم) خلاصه اش این است: یعنی «تمام الموضوع للوجوب عتق الرقبه». معنای اطلاق، این است. «سواء کانت مومنه ام کافره» در آن نیست. شما می گوئید: متکلم، حکیم است در مقام بیان هم بود، غیر از کلمه رقبه، چیزی را نیاورد، از این مقدمات استفاده می شود که تمام الموضوع این است. دیگر در معنای اطلاق، جامعیت نیست، شیوع و سریان نیست این طوری که مرحوم آخوند خیال فرموده اند.

مطلق یعنی «کون الرقبه تمام الموضوع» معنای مطلق این است. لذا عنوان جامعیت نه در رابطه با افراد عرضیه و نه در رابطه با افراد طولیه اصلا در باب مطلق مطرح نیست.

عدم تفاوت بین استمرار مستفاد از لفظ با استمرار مستفاده از مقدمات حکمت

این یک حرف مبنایی است که آنجا باید تفصیلش ذکر شود. اما جواب خاصی که مربوط به بحث خود ما است، با قطع نظر از این مبنایی که در معنای اطلاق وجود دارد، این است که می فرمایند: اگر استمرار و زمان از راه مقدمات حکمت اخذ شود، آیا معنایش عوض می شود؟ اگر خداوند می فرمود: «اوفوا بالعقود مستمرا» و دلیل خیار غبن معامله غبنی را در آن ساعت اول ظهور غبن از این، اخراج می کرد، شما می فرمودید که در ساعت دوم، مانعی ندارد به این مستمرا مراجعه شود. اما حالا که کلمه «مستمرا» وجود ندارد، بلکه معنای استمرار را ما از راه اطلاق و مقدمات حکمت استفاده کردیم، چه فرقی در مسأله بین این دو وجود دارد؟ اگر مستمرا می فرمود، حکم جور دیگر بود، اما حالا که مسأله با اطلاق، مشخص شد، حکم تغییر کرد؟ یعنی اگر مستمرا می فرمود:

کأنّ مثل احکام متعدده بود اما حالا که از راه اطلاق و مقدمات حکمت است دیگر تعدد در این وجود ندارد؟ ما بین این دو تا هیچ فرقی نمی بینیم.

همان طوری که اگر به دلالت لفظی به کلمه مستمرا تصریح می شد، در مابعد ساعت اولی از ظهور غبن، به این مستمرا تمسک می کردیم و به عنوان شک در ضربه زائده، به

مستمرآ تمسك مى كرديم، اينجا هم به عنوان شك در تقويد زائد در مقابل اطلاق ازمانى ناشى از مقدمات حكمت به اطلاق مراجعه مى كنيم. آيا بين اينها فرق هست؟

مگر اينكه ايشان بخواهند زمان را به طور كلى بيرون ببرند درحالى كه عبارتشان اين است كه زمان اگر ملاحظه شد ولو مثلا به كلمه مستمرآ، مانعى ندارد تمسك بكنيم، اما اگر به دلالت لفظيه، مورد ملاحظه قرار نگرفت، بلكه از راه مقدمات حكمت پيش آمديم، مسأله عوض مى شود. چه فرقى بين اين دو هست؟ «لا نرى بينهما فرقا اصلا».

(سؤال... و پاسخ استاد): اطلاق با قطع نظر از دليل خيار غبن است. اصلا دليل خيار غبن را به اصل انعقاد اطلاق شما دليل قرار ندهيد كه ضربه مى زند، تقويد اطلاق است، نه مانع از اصل تحقق اطلاق. به عبارت روشن تر: آن كه مضرّ به اطلاق است، وجود قيد متصل است، اما تقويد منفصل، هيچ وقت كاشف از اين نيست كه اطلاقى نبود. پس شما به تمام اين تقويدات منفصله به جاي اينكه عنوان تقويد بدهيد، بگوييد: همه اينها كاشف از اصل عدم تحقق اطلاق است. اين حرف كه نيست. ما اين تقويدات منفصله را كاشف از اصل عدم تحقق اطلاق نمى بينيم. اطلاق به قوتش باقى است، ثابت شد، منعقد شد، و اين تقويدات تقويدات در برابر اطلاق است، نه كاشف از عدم تحقق اطلاق. اطلاق محقق شد و منعقد شد. حالا ادله مقيده يكي بعد از ديگرى به آن تقويد مى زنند نه اينكه كاشف از اين باشند كه از اول اطلاقى نبود، اگر كه نبود مثل آنجايى است كه اصلا مقدمات حكمت نباشد. بحث ما در جايى نيست كه مقدمات حكمت نباشد. جايى كه مقدمات حكمت هست اطلاق منعقد شد. از نظر زمان، استمرار اطلاقى به دست آورديم، آنوقت سؤال اين است كه بين استمرار اطلاقى و بين استمرار لفظى چه فرقى ملاحظه مى شود؟ ظاهر اين است كه هيچ گونه فرقى بين اينها وجود ندارد.

پرسش:

۱ - حكم جايى كه استمرار زمانى از راه اطلاق به دست بيايد از امام(ره) چيست؟

۳ - اشكال محقق حائرى نسبت به اطلاق زمانى چيست؟

۴ - آيا اطلاق، دلالت بر جامعيت افراد دارد؟ چرا؟

۵ - جواب تفصيلى امام(ره) در عدم دلالت اطلاق بر جامعيت افراد از محقق حائرى چيست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تفصیل محقق نائینی (ره) نسبت به عموم ازمانی

مرحوم محقق نائینی در بحث عموم ازمانی تفصیل و تحقیقی دارند که مقدمات می فرمایند: این عموم ازمانی که به دنبال عموم افرادی تحقق دارد، از نظر مصب و از نظر مورد، دو نوع است: برای اینکه این عموم ازمانی گاهی در رابطه با خود حکم و گاهی در رابطه با متعلق حکم است. مثلاً وقتی که مولا می فرماید: «اکرم العلماء کل یوم» این «کل یوم» به چه چیزی ارتباط دارد، قید برای چیست و در چه رابطه تعمیم می دهد؟

ایشان می فرمایند: از نظر مقام تصور، دو جور می شود تصور کرد: یک وقت این است که این «کل یوم» مربوط به نفس حکم است و مربوط به مفاد هیئت اکرم است که دلالت بر ایجاب می کند، دلالت بر حکم می کند مثل اینکه در مقام تصریح بفرماید: «یجب اکرام العلماء و یکون هذا الوجوب ثابتاً فی کل یوم» که «فی کل یوم» مربوط به خود و وجوب است، مربوط به خود حکم است «و یکون هذا الوجوب ثابتاً فی کل یوم».

اما یک وقت این است که این عموم از زمانی «کل یوم» مربوط به متعلق حکم است، مربوط به اکرام است، نه مربوط به وجوب اکرام مثل اینکه بگوید: «اکرام العلماء فی کل یوم واجب» که «فی کل یوم» دنباله متعلق حکم است، دنباله موضوع حکم است.

پس از نظر مقام تصور، دو جور تصور می شود. البته خود ایشان تصریح می فرمایند که این دو جور از نظر مقام عمل، فرقی نمی کند، یک نتیجه عملیه ای فی نفسه ندارد برای اینکه چه فرقی می کند که ما بگوییم: «اکرام العلماء فی کل یوم واجب» و یا اینکه بگوییم:

«یجب اکرام العلماء و هذا الوجوب ثابت فی کل یوم»؟ از نظر عمل اینطور نیست که فرقی در مسأله بوجود بیاید لکن در این بحثی که ما داریم به عام تمسک می کنیم یا به استصحاب حکم مخصّص رجوع می کنیم این دو تصویر در این بحث، ثمره دارد و الا با قطع نظر از این بحث، ثمره ای بر آن ترتب پیدا نمی کند.

می فرمایند: اگر این «فی کل یوم» قید برای متعلق و در رابطه با اکرام باشد، اینجا دلیل و عبارت واحده می تواند متکفل بیان این معنا باشد، یعنی مولا به یک جمله «اکرام العلماء فی کل یوم» می تواند مقصودش را تفهیم کند و «فی کل یوم» قید باشد. همان طور که اضافه اکرام به علما، مدخلیت دارد و این، یک تقيید و تضيیقي در ناحیه متعلق بوجود آورده، این «فی کل یوم» هم یک خصوصیتی است در رابطه با متعلق در برابر اکرام در یک روز مثلا، اکرام در ده روز مثلا. اما اگر مصب این عموم از زمانی «فی کل یوم» حکم باشد، مربوط به حکم باشد، اینجا دلیل واحد نمی تواند متعرض این عموم از زمانی و متکفل بیانش باشد. باید اول مولا در ضمن یک دلیلی بگوید: «اکرم کل عالم» و در ضمن یک دلیل منفصلی ثانيا بیان کند که این وجوب اکرام «فی کل یوم» است، یا مثلا مستمرا است و امثال ذلك. مستمرا با «کل یوم» در این رابطه فرقی ندارد.

دلیل تفصیل محقق نائینی (ره) نسبت به عموم از زمانی

مرحوم نائینی (ره) می فرماید: علت اینکه مسأله این طور است این است که اگر عموم از زمانی در رابطه با حکم شد، حکم، موضوع برای عموم از زمانی قرار می گیرد، حکم به منزله موضوع برای استمرار واقع می شود. و کآن یک دلیل واحد نمی تواند هم حکم را بیان کند و هم در عین حال حکم را موضوع برای یک حکم دیگری قرار دهد که معنای «اکرم العلماء فی کل یوم» این باشد که اولاً وجوب اکرام را به عنوان حکم برای علما

ثابت کند و بعد همین وجوب اکرام را موضوع برای «کل یوم» و «مستمرًا» قرار بدهد که در حقیقت دو قضیه در اینجا تحقق پیدا کند که حکم در قضیه اول، عنوان حکمی داشته باشد و در قضیه دوم، عنوان موضوعی داشته باشد. پس یک فرق بین عموم متعلق به حکم و عموم متعلق به متعلق، این است که عموم از زمانی متعلق، در دلیل واحد در عبارت واحده، قابل بیان است، اما عموم مربوط به حکم، در عبارت واحده، قابل این نیست که بیان شود، باید در قالب دو دلیل باشد، دو دلیل منفصل که یکی بر دیگری تقدّم داشته باشد. یکی اصل الحکم را و دیگری استمرار و کل یوم بودن حکم را بیان کند.

می فرماید: اما فرق دوم بین این دو عموم در همین بحث ما ظاهر می شود به این کیفیت که اگر عموم مربوط به متعلق باشد، به لحاظ اینکه متعلق قبل از حکم تحقق دارد و حکم همیشه فوق متعلق است و بالا-تر از متعلق است، وقتی که در رابطه با شؤون متعلق، تردیدی و شکی برای شما پیدا شود، فوری می توانید به حکم مراجعه کنید، می توانید به «اکرم العلماء فی کل یوم» مراجعه کنید.

تطبیق تفصیل محقق نائینی(ره) بر محل بحث

از جمله شکوکی که برای شما پیش آمده، مسأله ما نحن فیه است. یک دلیل گفته:

«اکرم العلماء فی کل یوم» دلیل دیگر هم گفته: «لا-تکرم زیدا یوم الجمعة» و شما در روز شنبه شک کردید که آیا زید، وجوب اکرام دارد یا ندارد. همان طوری که اگر در اصل تخصیص زید تردید می کردید که اصلاً زید از «اکرم العلماء فی کل یوم» خارج شده یا نشده، به «اکرم العلماء فی کل یوم» تمسک می کردید، حالا هم که زید خارج شده است، لکن مقدار خروجش برای شما روشن نیست، نمی دانید که آیا تنها در روز جمعه خارج شده است یا روز شنبه هم حکم همین روز جمعه را دارد، می توانید به «اکرم العلماء فی کل یوم» تمسک کنید. همان طوری که اگر در اصل تخصیص، تردید می کردید، مرجع شما «اکرم العلماء فی کل یوم» بود، اگر در تخصیص زاید هم شک کنید، در خروج بیش از روز جمعه اگر تردید کنید، اینجا به «اکرم العلماء فی کل یوم» می توانید تمسک کنید.

اما اگر مسأله به آن صورت شد که عموم از زمانی در رابطه با وجوب شد، در رابطه با خود حکم شد، اینجا عموم از زمانی نقطه مقابل عموم از زمانی در فرض قبل است. در فرض قبل، حکم، فوق عموم از زمانی واقع می شد، اما اینجا عموم از زمانی، فوق حکم قرار

گرفته است برای اینکه حکم به منزله موضوع است و عموم ازمانی روی این موضوع آمده است، مترتب بر این موضوع است، فوق این موضوع قرار گرفته است.

مثلا- چون به نظر ایشان باید به دلیل منفصل باشد اول مولا گفت: «يجب اكرام العلماء» این عموم افرادی است. بعد به دلیل دیگر گفت: «و هذا الوجوب مستمر و هذا الوجوب دائم و هذا الوجوب ثابت في كل يوم»، یا اینکه این معنا را از مقدمات حکمت استفاده کردید که این هم مانعی ندارد. بحث ایشان منحصر آنجایی نیست که عموم ازمانی از راه دلالت لفظیه استفاده شود، از راه اطلاق و مقدمات حکمت هم می شود استفاده کرد.

ایشان می فرماید: اگر این طور شد ما کآن دلیل داریم، یک دلیل می گوید: «يجب اكرام العلماء» یک دلیل هم می گوید: «و هذا الوجوب مستمر». در «يجب اكرام العلماء»، «اكرام العلماء» موضوع است و يجب، حکم است، لذا فوق متعلقش است. اما در این دلیل دوم «هذا الوجوب» موضوع قرار گرفته و «مستمر» محمولش است، مستمر، حکمش است، «فكان هذا الوجوب بمنزله الموضوع و مستمر بمنزله الحكم» یعنی همان وجوبی که در دلیل اول فوق متعلقش قرار گرفته بود، در این دلیل دوم مستمر فوق او قرار گرفته است، دائم فوق او قرار گرفته است. حالا- این دو دلیل را دارید، در مقابل هم دلیل گفته: «لا- تكرر زيدا العالم يوم الجمعة» و شما روز شنبه شك دارید که آیا زيد وجوب اكرام دارد یا ندارد؟ می فرماید: به چه چیزی می خواهید مراجعه کنید؟ شما می خواهید به «هذا الوجوب مستمر» مراجعه کنید. «هذا الوجوب» موضوع است. اول شما موضوع را ثابت کنید، بعد بروید سراغ مستمر. برای اینکه همان طوری که در «اكرام العلماء» اگر شما می خواستید به «اكرام العلماء» تمسك کنید، به «يجب اكرام العلماء» تمسك کنید، اول باید بدانید که این عمرو، عالم هست یا نیست. اگر شك می کردید در اینکه «عمرو عالم ام لا- و اكرامه العالم ام لا» نمی توانستید به «يجب اكرام العلماء» تمسك کنید برای اینکه می گفتید: موضوع باید احراز شود تا بعد ما به عموم و به دلیل تمسك کنیم.

همین مسأله در رابطه با دلیل دوم مطرح است. دلیل دوم می گوید: «و هذا الوجوب مستمر». آیا شما نسبت به روز شنبه «هذا الوجوب» را دارید یا نه؟ اگر تردید دارید که محل بحث ما صورت تردید است، با تردید در اینکه وجوب هست یا نیست، چطور می توان به «هذا الوجوب مستمر» تمسك کرد؟ باید اول وجوب را احراز کنید، بعد به «مستمر» تمسك کنید. وقتی شما شك می کنید که در دلیل دوم اصلا وجوب هست یا نه،

این عینا مثل این است که در رابطه با دلیل اول شک می کنید که زید عالم است یا نه. اگر در آنجا می شد تمسک کرد، اینجا هم امکان تمسک بود. اما همان طور که در آنجا شما به خودتان اجازه تمسک به «یجب اکرام العلماء» را برای فردی که نمی دانید که اکرامش آیا اکرام عالم است یا جاهل نمی توانید بدهید، این جا هم بعد از آنکه نمی دانید که اصلا در روز شنبه آیا وجوب اکرام هست یا نه؟ نمی توانید به «هذا الوجوب مستمر» تمسک کنید.

پس نتیجه اینطور می شود که اگر عموم ازمانی در رابطه با خود حکم باشد، با همین کیفیت، چون در اینجا حکم، جنبه موضوعی و «مستمر» جنبه حکمی پیدا می کند، تا زمانی که شما موضوع را احراز نکرده اید، نمی توانید به «الوجوب مستمر» تمسک کنید.

خلاصه تفصیل ایشان در ضمن یک کلام بسیار مفصل به همین برگشت که عموم ازمانی در رابطه با خود حکم در ما نحن فیه قابل تمسک نیست، اما عموم ازمانی در رابطه با متعلق قابلیت تمسک دارد. این بیان مرحوم محقق نائینی است.

امکان تمسک به عموم ازمانی در صورت تعلق به حکم یا متعلق

اما بیانی که سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) به عنوان جواب و اشکال بر محقق نائینی بیان می فرمایند توضیح و تلخیصش مجموعا در این است که من عرض می کنم. سیدنا الاستاذ می فرمایند: مسأله این طور نیست. ما در هر دو صورت می توانیم به عموم ازمانی تمسک کنیم، چه عموم ازمانی مربوط به متعلق باشد و چه عموم ازمانی مربوط به خود حکم باشد، و اختلاف با ایشان هم تنها در رابطه با عموم ازمانی مربوط به حکم است.

ایشان می فرماید: خوب است که یک معنای دقیقی از این عبارت بکنیم. اول مولا می گوید: «یجب اکرام العلماء» بعد هم به دلیل منفصل می گوید: «الحکم بالوجوب مستمر» این الحکم بالوجوبی که موضوع برای مستمر قرار گرفته و شما می فرمایید که ما موضوعش را احراز نکرده ایم تا بتوانیم به «الحکم بالوجوب مستمر» تمسک بکنیم، می خواهیم ببینیم که معنای درست این موضوع چیست؟ آیا معنای «الحکم بالوجوب» این است «الحکم بالوجوب دائما مستمر» که عنوان دوام در خود موضوع هم اخذ شده باشد به نحو قضیه ضروریه بشرط محمول؟ در منطق ملاحظه فرموده اید که انسان می تواند هر قضیه ممکنه ای را به قضیه ضروریه تبدیل کند به این صورت که قید محمول را در موضوع اخذ کند. مثلا شما می گوید: «الانسان کاتب» این کاتب که از نظر جهت

منطقی، جهتش ضرورت نیست. اما اگر این کاتب را به عنوان قیدیت در موضوع آوردید، گفتید: «الانسان الکاتب، کاتب بالضروره» این دیگر نمی شود که ضروریه نباشد.

وقتی که قید محمول را به عنوان شرطیت در موضوع اخذ کردید، این حتما ضرورت پیدا می کند. شما می گوید: وجود برای ماهیت ضرورت ندارد و همین هم درست است اما اگر بگویید: «الماهیه الموجوده موجوده» این جهتش تبدیل به ضرورت پیدا می کند و اصطلاحاً اسمش قضیه ضروریه بشرط محمول خواهد شد.

ایشان می فرماید: اینکه مولا می گوید: «الحکم بالوجوب مستمر» معنایش چیست؟ یعنی «الحکم بالوجوب دائما مستمر»؟ این که قضیه ضروریه به شرط محمول است که یکی از خصوصیاتش بی فایده بودن است. هیچ اثری بر قضیه ضروریه به شرط محمول ترتب پیدا نمی کند. مولا نمی خواهد با «الحکم بالوجوب دائما مستمر» چنین معنایی را تفهیم کند بلکه مسأله این است که وقتی که یک جا استمرار به عنوان محمول قرار می گیرد و موضوعش حکم واقع می شود، اینجا مهمله حکم موضوعیت دارد. مهمله حکم یعنی اصل الوجوب، نه «الوجوب الثابت بنحو الاستمرار» اصل و طبیعه الوجوب که دیگر در این مهمله، عنوان استمرار اخذ نشده استمرارش را با مستمر می خواهیم بیان کنیم. مهمله را موضوع قرار می دهیم که بتوانیم مستمر را به عنوان محمول و به عنوان حکم بر آن بار کنیم. پس معنای «الحکم بالوجوب مستمر» این می شود.

ما به مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه) می گوئیم: شما که در روز شنبه شک می کنید که زید وجوب اکرام دارد یا ندارد، در چه چیزی شک دارید؟ (اساس حرف اینجا است) آیا شک شما در رابطه با مستمر است؟ یا در رابطه با اصل الوجوب است؟ شک شما در رابطه با مستمر است یعنی شک در حکم دارید، نه شک در موضوع. شما ما نحن فیه را به «اکرم العلماء» مقایسه می کردید و می گفتید: این مثل آنجایی است که شک دارید که زید عالم است یا نه، شک دارید که موضوع، تحقق دارد یا نه که اول باید موضوع را احراز کنید بعد درباره حکم شک داشته باشید و آن وقت به «اکرم العلماء» تمسک کنید. اگر فهمیدید که زید عالم است، لکن روی جهتی شک کردید که زید عالم وجوب اکرام دارد یا نه، به لحاظ اینکه مثلا دور از جمعیت است، می گوئیم: «اکرم العلماء» به عمومش می گوید: هر عالمی وجوب اکرام دارد.

اینجا در ما نحن فیه که دلیل می گوید: «لا تکرّم زیدا یوم الجمعة» و ما در روز شنبه

شک می کنیم که آیا وجوب اکرام دارد یا نه، آیا ما در اصل وجوب اکرام تردید داریم؟ یا در استمرار و عدم استمرارش تردید داریم؟ اگر در استمرار و عدم استمرار تردید داریم، باید به دلیل دوم مراجعه کنیم برای اینکه موضوع دلیل دوم که حکم مستمر نبوده است.

اگر موضوع دلیل دوم «الحکم المستمر، مستمر» بود، شما می گفتید: ما شک داریم در اینجا که آیا حکم، استمرار دارد یا نه، شک داریم در اینکه موضوع، تحقق دارد یا نه و با شک در ثبوت موضوع، ما چطوری می توانیم به محمول تمسک کنیم؟ اما وقتی موضوع را جدای از محمول قرار دادیم و موضوع عبارت از طبیعه و مهمله الحکم شد، دیگر عنوان استمرار در موضوع هیچ نقشی ندارد. مثل اینکه گفت: «اصل الحکم مستمر» و شما در رابطه با زید در استمرارش تردید دارید که به «مستمر» مراجعه می کنید، همان طوری که اگر در «اکرم العلماء» در اصل وجوب اکرامش تردید داشتید به «اکرم العلماء» مراجعه می کردید، اینجا هم حکم شما مستقیماً در رابطه با استمرار است، و لذا هیچ مانعی ندارد که به دلیل دوم که متعرض بیان استمرار و حکمی به نام استمرار است، مراجعه کنید.

لذا ایشان می فرمایند: ما هیچ فرقی بین عموم ازمانی در رابطه با متعلق و عموم ازمانی در رابطه با خود حکم نمی بینیم. البته آن جهت دیگر در کلام استاد بزرگوار مطرح نیست و الا اصل آن حرفشان هم که می فرمودند: عموم ازمانی مربوط به حکم حتماً باید در ضمن دو دلیل بیان شود، خود آن هم قابل مناقشه است، لکن چون آن جهت دیگر به محل بحث ما ارتباطی نداشته است، دیگر متعرض این معنا نشده اند.

ترتیب بحث تا به اینجا این شد که در تمام موارد چه استمرار از راه لفظ ثابت شود، چه از راه مقدمات حکمت ثابت شود، اگر عموم باشد، ما در موارد شک باید به عموم مراجعه کنیم. منتها یکی دو تفصیل دیگر در این مسأله باقی است که یکی در کلام مرحوم آخوند اشاره شده بود و یکی دیگر هم ظاهراً عکس آن تفصیل مرحوم آخوند است که این دو تفصیل هم ملاحظه شود تا ان شاء الله نتیجه گیری کنیم.

پرسش:

- ۱ - تفصیل محقق نائینی (ره) را نسبت به عموم ازمانی توضیح دهید.
- ۲ - دلیل تفصیل محقق نائینی (ره) نسبت به عموم ازمانی چیست؟
- ۳ - کیفیت تطبیق تفصیل محقق نائینی را بر محل بحث بیان کنید.
- ۴ - اشکال امام (ره) را بر کلام محقق نائینی (ره) توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

لزوم تفصيل بين رجوع به عام و رجوع به استصحاب

امام بزرگوار در دنبال بحث عموم افرادی می فرمایند: ممکن است کسی از این راهی که ما طی کردیم (که عموم افرادی را قبل از عموم ازمانی و یا اطلاق ازمانی قرار دادیم و اصالت را برای عموم افرادی قرار دادیم و عموم ازمانی را به عنوان فرع و به عنوان تبع قرار دادیم) بگوید: لازمه این راهی که شما طی کردید این است که ما در این مسأله که آیا باید به حکم عام رجوع بشود یا به استصحاب رجوع بشود؟ تفصیل قائل شویم. یک تفصیلی که در حقیقت عکس تفصیل مرحوم محقق خراسانی و نقطه مقابل آن تفصیل است.

چرا لازمه این راه، این است؟ برای اینکه این فردی که در یک زمانی از عام خارج شده دو جور است: یک وقت این است که خروج او از عام در همان روز اول و زمان اول است و یک وقت این است که قبل از زمان خروج، یک زمانی مشمول عام بوده و

حکم عام پیاده شده است و بعد دلیل مخصّص آمده است زمان بعد و روز بعد را خارج کرده است.

در همان مثال «اکرم العلماء کل یوم» با توجه به «لا تکرّم زیدا یوم الجمعة» گفتیم: دو صورت فرض می شود: یک وقت مثلاً این «اکرم العلماء» شب پنجشنبه از مولی صادر می شود که در نتیجه روز پنجشنبه حتی زید داخل عام بوده و وجوب اکرام داشته است، منتها روز جمعه که پیش آمده «لا تکرّم زیدا یوم الجمعة» روز جمعه اکرام، محکوم به وجوب نبوده است.

امّا یک وقت آن است که همین «اکرم العلماء کل یوم» در همان شب جمعه وارد می شود که روز جمعه اولین روزی است که این تکلیف عام مورد موافقت قرار بگیرد و تصادفاً در همین اولین روز «لا- تکرّم زیدا یوم الجمعة» آمده زید را خارج کرده است، که زید اولین روز، محکوم به لا- تکرّم بوده است و زمانی بر زید نگذشته است که آن هم مثل سایر افراد ولو در یک روز وجوب اکرام داشته باشد.

پس مثال هر دو یکی است، منتها فرق در زمان ورود عام است. اگر «اکرم العلماء کل یوم» شب جمعه وارد شده باشد، زید در روز جمعه که اولین روز است، محکوم به عدم وجوب اکرام است و اگر «اکرم العلماء کل یوم» شب پنجشنبه وارد شده باشد، زید در روز پنجشنبه وجوب اکرام داشته، داخل در تحت عام بوده و دلیل مخصّص روز جمعه او را اخراج کرده است.

گفته شده: این راهی که شما طی کردید اقتضا می کند که مابین این دو صورت فرق قائل بشویم. در یک صورتش به استصحاب رجوع کنیم و در یک صورت به عام رجوع کنیم با اینکه مدعای شما که از اول دنبال آن بودید، این بود که همیشه باید به عام رجوع کرد و در هیچ موردی مجالی برای رجوع به استصحاب نیست.

دلیل تفصیل بین رجوع به عام و رجوع به استصحاب

چطور این راه، چنین اقتضایی دارد؟ گفته شده: در این صورت که «اکرم العلماء» شب پنجشنبه وارد شده باشد و زید روی پنجشنبه داخل در تحت عموم بوده و وجوب اکرام داشته، اینجا در حقیقت ما در رابطه با عموم افرادی، هیچ مسأله ای نداریم. از نظر عموم افرادی، زید با دیگران مساوی است. زید مثل عمرو می ماند. همان طوری که سایر

مصادیق علما در روز پنجشنبه وجوب اکرام داشتند، زید هم در روز پنجشنبه «بعنوان آنه فرد للعام» مشمول عموم افرادی بوده است.

به عبارت روشن تر: در اینجا ما یقین داریم که به عموم افرادی که بما آنه عموم افرادی اصالت دارد هیچ ضربه ای نخورده است، برای اینکه فردی از آن خارج نشده است. خیال نکنید زید خارج نشده است. زید روز پنجشنبه وجوب اکرام داشته است و اگر زمان بعد، وجوب اکرام ندارد، حسابش با زمان باید تسویه بشود. ارتباط آن باید با اصاله العموم یا اصاله الاطلاق زمانی ملاحظه بشود. و الا- اگر یک بار زید در همان اولین روز، وجوب اکرام پیدا کرد، معنایش این است که در رابطه با عموم افرادی، هیچ مسأله ای وجود ندارد، یعنی ما قاطع هستیم به اینکه عموم افرادی ضربه نخورده است و در این حیث، تخصیصی واقع نشده است. پس شک ما تنها در رابطه با زمان است، تنها در رابطه با عموم ازمانی است یا آنجائی که زمان از راه اطلاق استفاده بشود که بهتر است دیگر کلمه عموم اطلاق را در باب زمان تکرار نکنیم برای اینکه مشتبه نشود. هر وقت عموم را می گوئیم: ناظر به عموم افرادی است و هر وقت اطلاق را می گوئیم: ناظر به اطلاق زمانی و عموم زمانی است و تا از نظر تعبیر، دچار تفصیل گویی نشویم.

زید در رابطه با عموم، هیچ مسأله ای ندارد. یقین داریم که عموم افرادی تخصیص نخورد بلکه حساب زید از نظر روز شنبه با اطلاق زمانی است. اگر زید روز شنبه هم مثل روز جمعه، وجوب اکرام نداشته باشد، یک تقیید دیگری متوجه اطلاق زمانی شده، یک تقیید دیگری به اطلاق زمانی روی آورده است و چون ما دلیل بر تقیید زائد نداریم، قدر مسلم این است که اطلاق ازمانی به یوم الجمعۀ مقیید شد. اما نسبت به یوم السبت، ما الدلیل علی التقیید؟ چون دلیل بر تقیید زائد نیست، اینجا لا محاله در شک در تقیید زائد به اصاله الاطلاق ازمانی مراجعه می کنیم و می گوئیم: زید روز شنبه وجوب اکرام دارد.

پس نتیجه این شد که وجوب اکرام زید در روز پنجشنبه، حاکی از این است که عموم افرادی تخصیص نخورد. «لا تکرم زیدا یوم الجمعۀ» ضربه ای بود که به اطلاق ازمانی وارد شد. در روز شنبه چون دلیلی نداریم که ضربه دیگری به اطلاق زمانی وارد شده است، اصاله الاطلاق محکم است و حکم می کند که در روز شنبه مثل سایر موارد وجوب اکرام دارد. اگر اطلاق به یک قیدی مقیید شد و ما در زائد آن قید شک پیدا کردیم، اصاله الاطلاق همان طوری که در شک در اصل تقیید محکم است، در شک در تقیید زائد هم

محکم است. این فرض خیلی توضیح نمی‌خواهد برای اینکه این فرض طبق مدعا بوده و خلاف مدعا نبوده است.

اما اشکال در آن فرض است که اگر «اکرم العلماء فی کل یوم» شب جمعه وارد شده باشد، و روز جمعه اولین روزی است که باید دستور مولی رعایت بشود، تصادفا در همین روز، زید با «لا تکریم زیدا یوم الجمعة» مواجه شد. روز شنبه که ما با حالت تردید فکر می‌کنیم آیا روز شنبه وضع زید چطوری است؟ آیا مثل روز جمعه، عدم وجوب اکرام دارد یا اینکه روز شنبه، واجب الاکرام است؟ اینجا قیافه مسأله عوض می‌شود برای اینکه (البته توجه دارید که ما روز شنبه را به عنوان مثال می‌گوییم یعنی شنبه و ما بعد، نه اینکه باز یکشنبه حکم دیگری دارد، آن هم حکم شنبه را دارد) اگر زید در روز شنبه هم وجوب اکرام نداشته باشد، روز جمعه که نداشت، اگر روز شنبه و ما بعد شنبه هم نداشته باشد، اینجا عموم افرادی است که ممکن است ضربه خورده باشد برای اینکه اگر زید از همان اولین روزی که مسأله اکرام مطرح بوده، واجب اکرام نباشد تا روز آخر، این عموم افرادی در اینجا ضربه خورده است زیرا معنایش این است که زید از عموم افرادی بیرون آمده است.

اگر «لا تکریم زیدا یوم الجمعة» همان طوری که در روز جمعه بوده است بعد از آن هم ادامه پیدا کند، یعنی شنبه و ما بعد آن هم همه حکم روز جمعه را داشته باشد، نتیجه این می‌شود که عموم افرادی در اینجا ضربه خورده است. اما اگر زید در روز شنبه برخلاف جمعه، وجوب اکرام داشته باشد، اینجا عموم افرادی ضربه نمی‌خورد برای اینکه زید در روز شنبه، همان حکم وجوب اکرامی را که درباره دیگران مطرح است دارد و خروج او در روز جمعه، موجب این بوده که یک ضربه ای به عموم افرادی وارد بشود.

مقتضای علم اجمالی به تخصیص عموم ازمانی یا عموم افرادی

لذا «ان قلت» می‌گویید: در اینجا که پای عموم افرادی هم مطرح است، در حقیقت مسأله این طور می‌شود که ما یک علم اجمالی پیدا می‌کنیم به اینکه یا عموم افرادی ضربه خورده، که اگر عموم افرادی ضربه خورد، دیگر نوبت به عموم ازمانی نمی‌رسد، آن متفرع بود، آن در طول قرار گرفته بود و لذا در آنجائی که در مقابل «اکرم العلماء کل یوم» اگر یک دلیلی گفت: «لا تکریم زیدا» فقط، دیگر یوم الجمعة همراه آن نبود، گفتیم:

تخصیص عموم افرادی است، اما دیگر عموم ازمانی موضوع ندارد. زید از اول از علما خارج شد و بعد الخروج دیگر «لا تصل النوبه الى العموم الازمانی و الاطلاق الازمانی» لازمه اصالت و فرعیت، یک چنین معنای بود که «لا تکریم زیدا» بدون یوم الجمعه، در مقابل «اکرم العلماء فی کل یوم»، فقط عنوان تخصیص فردی داشت، عنوان مقابله با عموم افرادی داشت، اما دیگر مقابله با عموم ازمانی نداشت، برای اینکه این که خارج شد دیگر نمی تواند برای عموم ازمانی به عنوان موضوع واقع بشود.

ان قلت می گوید: در ما نحن فيه مسأله به این صورت است، در همین فرضی که «اکرم العلماء فی کل یوم» در شب جمعه وارد شده که بر زید زمانی نگذشته است که وجوب اکرام داشته باشد، اینجا یک علم اجمالی برای ما پیدا می شود و آن علم اجمالی این است که یا عموم افرادی ما در اینجا دچار ضربه شده است لا محاله، یعنی از اول تا آخر اصلا زید وجوب اکرام ندارد، مثل «لا تکریم زیدا» مطلق و یا اینکه اگر عموم افرادی ضربه نخورده، نوبت به عموم ازمانی می رسد و ضربه ای متوجه عموم ازمانی شده است و غیر از این دو، راهی ندارد. یا باید تخصیصی در رابطه با افراد به اصاله العموم توجه پیدا کرده باشد و یا باید به اصاله الاطلاق در ناحیه زمان ضربه ای وارد شده باشد.

ما علم اجمالی داریم به اینکه حفظ این دو در اینجا نمی شود. و چون علم اجمالی داریم که مسأله اصاله العموم از یکی از این دو تا خارج شده، مثل موارد تعارض دو تا اصل که علم اجمالی به کذب یکی داشته باشیم که آن، موجب تساقط کلا الاصلین و رفتن هر دو اصل است، اینجا هم به واسطه علم اجمالی، ریشه دو اصاله العموم را می کنیم و از بین می بریم. دست ما هم از اصاله العموم افرادی کوتاه است و هم از اصاله العموم ازمانی. لذا چاره ای نداریم که برویم در خانه استصحاب را بزنییم و از استصحاب کمک بگیریم و به «لا تنقض الیقین بالشک» حکم اکرام زید را در روز شنبه به دست بیاوریم. پس لازمه این راهی که شما طی کردید یعنی لازمه اصالت و تفرع، لازمه اینکه عموم ازمانی به دنبال عموم افرادی باشد، این است که در این اینجا چاره ای نداشته باشیم جز اینکه به استصحاب رجوع کنیم.

عدم تعارض بین اصاله العموم افرادی و ازمانی به خاطر تفاوت رتبه

بعد می فرماید: ممکن است کسی از این راه جواب بدهد به این که درست است که ما

علم اجمالی به کذب یکی از این دو اصاله العموم ها داریم، ولی لقائل ان یقول: این دو اصاله العموم در رتبه واحده نیستند و چون در رتبه واحده نیستند و بینشان اصالت و تفرع مطرح است، ممکن است بگوییم: بینشان معارضه واقع نمی شود زیرا شرط معارضه این است که طرفین در عرض هم باشند، در رتبه واحده باشند و در صف واحد باشند اما اگر یکی در رتبه متقدمه و دیگری در رتبه متأخره شد، بین اینها تعارضی تحقق ندارد.

بعد ایشان از این حرف برمی گردند، می فرمایند: تقدّم و تأخرهای واقعی و حقیقی بله؛ اما این تقدّم و تأخرهایی که ما به زحمت درست کردیم و دیگران هم چندان این را نپذیرفتند، یک چنین تقدّم و تأخر رتبی مانعیت از این ندارد که مسأله معارضه را مطرح کنند. با اینکه تقدّم تأخر در کار است، باز مسأله معارضه به قوت خودش باقی است.

می فرمایند: چه مانعی دارد که انسان در حقیقت چشمش را هم بگذارد، بگوید: مولی در مقابل «لا تکرم زیدا فی یوم الجمعة» یک «اکرم العلماء فی کل یوم» داشته، روز شنبه حرف شما چیست؟ یوم الجمعة را لا تکرم زیدا خارج کرد، اما در روز شنبه در مقابل «اکرم العلماء فی کل یوم» چه حجّتی بر مولی دارید؟ نمی شود انسان به نکات آن کار نداشته باشد، همین طور بگوید: «حجّه قویه من ناحیه المولی». مولا- می گوید: «اکرم العلماء فی کل یوم» یک حجّت هم در مقابل آن هست می گوید: «لا تکرم زیدا یوم الجمعة»، ما «لا- تکرم زیدا فی یوم الجمعة» را رعایت کردیم، اما در روز شنبه دیگر در مقابل «اکرم العلماء فی کل یوم» چه حجّتی می توانیم در برابر مولی داشته باشیم؟

لازمه توجه به مجرای اصاله العموم نزد عقلا

لکن آنچه که به عنوان تحقیق در آخر کلام ایشان مطرح است، یک نکته اساسی است و یک مقدمه ای لازم دارد که در جلد اول در باب بحث عام و خاص حتی مرحوم آخوند هم در کفایه مطرح کردند و آن این است که اصاله العموم که یک اصل عقلانی است و عقلا به این اصاله العموم تمسک می کنند، جایش آنجایی است که ما در مراد شک داشته باشیم، ندانیم که این آقای زید عالم، آیا وجوب اکرام دارد یا ندارد. «اراده المولی هل تعلق باکرام هذا الرجل، ام لم یعلق باکرام هذا الرجل» اینجاست که می گویند: شما به اصاله العموم «اکرم العلماء» مراجعه بکنید و از راه اصاله العموم «اکرم العلماء» بفهمید که این زید، وجوب اکرام دارد. اما اگر یک جایی یک زید مشخصی را یقینا می دانیم که

و جوب اکرام ندارد، لکن علت عدم وجوب اکرام او، آیا این است که «آنه لیس بعالم» تا خروج موضوعی داشته باشد یا «عالم و قد خصص وجوب الاکرام به» تا خروج حکمی داشته باشد، اما می دانیم این زید مشخص «لا یجب اکرامه» است. اما نمی دانیم که عالم است و وجوب اکرام ندارد یا اینکه تخصصا خارج است و موضوعا از «اکرم العلماء» بیرون است. آیا در اینجا ما می توانیم به اصاله العموم تمسک بکنیم و از راه اصاله العموم استکشاف بکنیم که این زید، غیر واجب الاکرام، تخصصا از «اکرم العلماء» خارج است؟

مرحوم آخوند و دیگران هم به دنبال ایشان می فرمایند نه برای اینکه اصاله العموم اصل عقلائی است. عقلا در شک در مراد به اصاله العموم تمسک می کنند و همین طور اصاله الاطلاق هم همین حکم را دارد.

پس اول باید این مرحله را حفظ بکنیم که اصاله العموم و اصاله الاطلاق در مواردی می تواند نقش داشته باشد که ما در مراد شک داشته باشیم. اما آنجائی که پای شک در مراد مطرح نیست، اینجا جای اصاله الاطلاق و اصاله العموم نیست.

اما در ما نحن فیه زیدی که در روز جمعه خارج شده است و روز جمعه اولین روز خروج اوست قبلا هم وجوب اکرام شامل او نبوده، حالا- روز شنبه شک می کنیم که وجوب اکرام دارد یا ندارد. اینجا اگر روز شنبه را به لحاظ اینکه مسبوق به روز جمعه بوده است و قبل از او هم زید، وجوب اکرام نداشته است، بخواهیم مسأله را با اصاله العموم افرادی بررسی بکنیم، این نتیجه دارد برای اینکه اگر زید روز شنبه وجوب اکرام نداشته باشد، معنایش این است که از عموم افراد «اکرم العلماء» خارج شده است، تخصیص فردی به عام متوجه شده است و ما جلوی این تخصیص فردی را می گیریم، اصاله العموم افرادی را می آوریم و نتیجه اصاله العموم افرادی این است که زید روز شنبه به عنوان فرد علماء، واجب الاکرام است. اینجا اصاله العموم کشف مراد می کند و اثر عملی بر آن بار می شود، نتیجه و ثمره عملیه بر این اصاله العموم ترتب پیدا می کند برای اینکه اگر زید مطلقا خارج شد، یعنی شنبه هم غیر واجب الاکرام است. اما اگر اطلاق زمانی تنها در روز جمعه ضربه خورد و عموم فردی به قوت خودش باقی بود، معنایش این است که در روز شنبه این هم به عنوان فرد، یجب اکرامه. آن جهتی و آن شرطی که در تمام اصاله العموم ها اعتبار دارد، اینجا حاصل است.

ما اینجا اصاله العموم زمانی را برای چه می خواهیم؟ چه اثری می خواهیم از اصاله

الاطلاق زمانی استفاده بکنیم و چه فایده از این اصاله الاطلاق زمانی ببریم؟ الان می دانیم روز جمعه این زید «لا یجب اکرامه» بوده است، حالا- این «لا- یجب اکرامه» آن، یا به عنوان این که خروج فردی از «اکرم العلماء» داشته و یا به عنوان اینکه خروج زمانی از اصاله الاطلاق داشته است. نسبت به روز جمعه، مسأله مشخص است. نسبت به روز شنبه هم اصاله العموم افرادی وجوب اکرام را مشخص کرده است. این اصاله الاطلاق برای چه ثمره ای می خواهد در اینجا پیاده بشود؟ چه فایده ای بر این اصاله الاطلاق مترتب است؟ می بینیم هیچ فایده ای بر آن مترتب نیست و چون فایده بر آن ترتب ندارد، مجبور هستیم که اصاله الاطلاق را کنار بگذاریم و از مسأله تعارض علم اجمالی بیرون بکنیم چون تعارض، فرع جریان هر دو طرف فی نفسه است و اینجا فی نفسه جریان ندارد، اثری بر وجود اصاله الاطلاق در اینجا ترتب پیدا نمی کند. لذا اصاله الاطلاق به عنوان یک اصل غیر مؤثر در مقابل اصاله العموم افرادی که یک اصل مؤثر است و حکم اکرام زید را در روز شنبه مشخص می کند و ایجاب اکرام را بر او بار می کند، مطرح می شود.

منتها نتیجه این حرف و «ان قلت» این شد، - ولو اینکه در مدعا، مسأله یکی شد. مدعا این بود که ما در تمامی موارد به اطلاق زمانی تمسک کنیم، - که در اینجا به عموم افرادی تمسک بکنیم، اما فرقی در مسأله ایجاد نکرد. آن چه که مطرح بود، این بود که جلوی استصحاب گرفته بشود، آن که هدف بود، سدّ باب استصحاب است. اما در اینجا بالخصوص وظیفه ما رجوع به عموم افرادی است، نه اطلاق از زمانی. این فرقی در مسأله ایجاد نمی کند. بالاخره اینجا وظیفه، رجوع به عموم است ولو اینکه در فروض دیگر ما به اطلاق از زمانی تمسک می کردیم و در اینجا به عموم افرادی تمسک می کنیم امّا ثمره هر دو، واحد است، و از نظر اینکه هر دو در برابر استصحاب ایستاده اند و جلوی استصحاب را گرفته اند فرقی نمی کند.

در نتیجه با این که این اشکال، یک اشکال قوی به نظر می رسید، ولی با ملاحظه آن نکته ای که به طور کلی در جریان اصاله العموم و اصاله الاطلاق شرط است، ما اصاله الاطلاق را از معارضه با اصاله العموم خارج می کنیم و اصاله العموم به قوت خودش محکم است و زید به عنوان اینکه تخصیص فردی به «اکرم العلماء» توجه پیدا نکرده، در روز شنبه واجب الاکرام است.

نتیجه این بحثها این شد که هم تفصیلی که مرحوم شیخ انصاری در مسأله ذکر کردند

و هم تفصیلی که مرحوم آخوند ذکر کردند و هم تفصیلی که مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه) ذکر فرمود که بین قید حکم و قید متعلق فرق گذاشتند، به طور کلی غیرقابل قبول است، و در تمام موارد باید به عام رجوع کرد، منتها در اکثرش عموم ازمانی یا اطلاق ازمانی، در بعضی از جاها هم به عموم افرادی و اصلا جایی برای استصحاب باقی نمی ماند.

پرسش:

- ۱ - اشکال لزوم تفصیل بین رجوع به عام و استصحاب را تقریب کنید.
- ۲ - دلیل تفصیل بین رجوع به عام و رجوع به استصحاب چیست؟
- ۳ - مقتضای علم اجمالی به تخصیص عموم ازمانی یا عموم افرادی چیست؟
- ۴ - آیا بین اصاله العموم افرادی و ازمانی تعارض وجود دارد؟
- ۵ - لازمه توجه به مجرای اصاله العموم در ما نحن فیه چیست؟

ص: ۴۶۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مقتضای رجوع به عقلا در مورد اجرای اصاله العموم و اصاله الاطلاق

برای بهتر روشن شدن جوابی که دیروز از امام بزرگوار به عنوان تحقیق بیان شد، بیشتر دقت بفرمایید. جواب ایشان یک مقدمه ای لازم دارد و آن این است که اصاله العموم، چه در عموم افرادی و چه در عموم زمانی و همین طور اصاله الاطلاق - چون اینها اصول عقلائی هستند، - را باید ملاحظه کرد که عقلا در کجا از این اصول استفاده می کنند و در کجا به این اصول رجوع می کنند؟ نظیر همان نزاعی که بین مرحوم سید مرتضی و دیگران در رابطه با اصاله الحقیقه هست که آیا مجرای اصاله الحقیقه آنجایی است که مراد متکلم مجهول باشد؟ مثلاً متکلم گفته: «رأيت اسدا» و مرادش مردد بین این است که آیا معنای حقیقی را اراده کرده و یا معنای مجازی را اراده کرده است که اراده معنای حقیقی، مغایر با اراده معنای مجازی است؛ یعنی روی معنای حقیقی، مرئی، حیوان مفترس است و روی معنای مجازی، مرئی، رجل شجاع است، اینجا جای اصاله

الحقیقه است. انسان اصاله الحقیقه را به کار ببرد و از آن استفاده کند که مراد، معنای حقیقی است نه معنای مجازی اما اگر در یک موردی، مراد متکلم روشن است، منتها نمی دانیم که آیا استعمال این لفظ در این معنای مراد، به نحو حقیقت بوده است و در حقیقت معنای مراد، معنای حقیقی لفظی است، یا اینکه این معنای مراد، معنای مجازی لفظ است که ما در اصل مراد متکلم تردیدی نداریم، لکن در این جهت تردید داریم که آیا مراد روشن متکلم به عنوان استعمال در معنای حقیقی مطرح شده است، یا به عنوان اینکه این مراد، معنای مجازی است مطرح شده است؟ اینجا در مقابل سید مرتضی می گویند: اصاله الحقیقه، دیگر آن معنا را روشن نمی کند. اصاله الحقیقه در آن فرض اول جریان پیدا می کند، اما در این فرض که نحوه استعمال را مشخص بکند با اینکه مراد، مبین و معلوم است، جاری نیست. اصاله الحقیقه که یک اصل عقلانی است و عقلا در این رابطه از آن استفاده نمی کنند؛ یعنی اصاله الحقیقه در این رابطه «لیست بحجه».

نظیر این حرف، در باب اصاله العموم و اصاله الاطلاق هست که کجا به اصاله العموم و اصاله الاطلاق رجوع می شود؟ جایی که ما مراد را نمی دانیم، مقصود مکلف برای ما روشن نباشد، در شریعات، حکم برای ما روشن نباشد، اما اگر در یک جایی حکم روشن است اما نحوه آن برای ما مشکوک است که آیا این به صورت تخصیص است، یا به غیر عنوان تخصیص، این عنوان مطرح است. مثل آن مثالی که دیروز زدیم، یک زیدی هست و مشخص است، زید بن عمرو، می دانیم که او وجوب اکرام ندارد. تکلیف ما در رابطه با این زید روشن است، این «لا یجب اکرامه» است، منتها تردید ما از این نظر است که آیا این زید بن عمرو، از علما است، در نتیجه عدم وجوب اکرامش، یک تخصیصی در «اکرم العلماء» باشد و یا اینکه این زید جاهل است و عدم وجوب اکرامش هیچ ربطی به «اکرم العلماء» ندارد و هیچ ضربه ای به «اکرم العلماء» نبوده است.

اگر کسی اینجا بگوید: ما یک اصاله العموم در «اکرم العلماء» جاری می کنیم و از این اصاله العموم، استکشاف می کنیم که «اکرم العلماء» تخصیص نخورده است و از عدم تخصیص آن، کشف می کنیم که این زیدی که «لا یجب اکرامه» است «لیس بعالم». در حقیقت از اجرای اصاله العموم، «لیس بعالم» بودن زید را استفاده بکنیم.

گفته اند: این جایز نیست و نمی شود به اصاله العموم تمسک کرد. اصاله العموم برای جایی است که شما در رابطه با حکم عام، در رابطه با وجوب و عدم وجوب اکرام، تردید

داشته باشید. اینجا می‌توانید به اصاله العموم تمسک کنید مثلا اگر احتمال دادید که بکر و عالم، در عین اینکه عالم است، روی یک جهتی اراده جدی مولا- به اکرامش تعلق نگرفته است، اینجا «اکرم العلماء» و اصاله العموم حاکم است. اصاله العموم می‌گوید: عموم تخصیص نخورده است. بکر عالم هم مثل دیگر علما، وجوب اکرام دارد. در نتیجه شما از «اکرم العلماء» استکشاف حکم می‌کنید، استکشاف وجوب اکرام می‌کنید.

در نتیجه مجرای اصاله العموم، چه در افرادی و چه در زمانی و همین طور اصاله الاطلاق در مواردی که مسأله تقييد مطرح است، آنجایی است که تردید شما، در رابطه با حکم باشد؛ یعنی با اجرای اصاله العموم بخواهید حکم عام را ثابت بکنید، با اجرای اصاله الاطلاق بخواهید حکم مطلق را ثابت بکنید، مثل اینکه مولا گفته: «اعتق رقبه» و شما تردید داشته باشید که آیا عتق رقبه کافره هم کفایت می‌کند یا نه. اینجا می‌توانید به اصاله الاطلاق تمسک می‌کنید و نتیجه بگیرید که عتق رقبه کافره هم مشمول حکم مولا است، متعلق حکم مولا است و فرقی بین عتق رقبه کافره و عتق رقبه مؤمنه نیست.

تطبيق بنای عقلا در اصاله العموم و اصاله الاطلاق بر محل بحث

با این مقدمه، حالا- آن را بر ما نحن فيه تطبیق می‌کنیم. فرض در «اکرم العلماء فی کل یوم» بود که عموم زمانی است یا «مستمرا» که لفظ است و یا از طریق مقدمات حکمت، اطلاق زمانی استفاده شود. منتها قبلا عرض کردم: برای این طرف کلمه اطلاق را مثال می‌زنیم که فرق بین عموم و اطلاق روشن بشود. تا عموم می‌گوییم، عموم افرادی مراد است و تا اطلاق می‌گوییم اطلاق زمانی مراد باشد. محل اشکال این بود که زید با اینکه عالم است در همان اولین روز خارج شده است. روز اولی که روز وجوب اکرام سایر علماست، همان روز اول، زید، واجب الاکرام نبوده است. اولین روز، روز جمعه بوده است، دلیل هم گفته: «لا تکرّم زیدا العالم یوم الجمعة» و ما روز شنبه به بعد، شک داریم که زید چه حالی دارد. آیا روز شنبه به بعد هم، مثل روز جمعه، غیر واجب الاکرام است، یا اینکه روز شنبه او هم در ردیف سایر علما می‌رود و وجوب اکرام پیدا می‌کند؟

وجود علم اجمالی به از بین رفتن عموم یا اطلاق

مستکشل می‌گفت: اینجا ما یک علم اجمالی داریم به اینکه یک ضربه ای یا به اصاله

العموم افرادی خورده یا به اصاله الاطلاق ازمانی خورده است، برای اینکه اگر زید روز شنبه به بعد، مثل روز جمعه، غیر واجب الاکرام باشد، معنایش این است که زید در تمام ایام «لا یجب اکرامه» است. اگر در تمام ایام «لا یجب اکرامه» است، پس اینجا تخصیص فردی تحقق پیدا کرده است؛ یعنی اصاله العموم افرادی محقق شده است.

به عبارت دیگر: اگر به جای «لا تکرم زیدا یوم الجمعه»، مولا می گفت: «لا تکرم زیدا»، شما از اول می گفتید: این تخصیص در عموم افرادی است. زید اصلا از افراد خارج شد.

دیگر جایی هم برای اصاله الاطلاق باقی نیست برای اینکه این بر او تقدّم دارد، در رتبه متقدمه بر او قرار گرفته است. حالا که دلیل می گوید: «لا تکرم زیدا یوم الجمعه»، اگر سایر ایام هم مثل روز جمعه، غیر واجب الاکرام باشد، پس معنایش این است که یک تخصیص در رابطه با عموم افرادی، تحقق پیدا کرده است، مثل این که از اول گفته:

«لا تکرم زیدا»، پس یک طرف، اصاله العموم افرادی ضربه می خورد.

اما از آن طرف؛ اگر زید روز شنبه به بعد، واجب الاکرام باشد، نه غیر واجب الاکرام، اینجا چه چیزی ضربه خورده است؟ اگر روز شنبه به بعد واجب الاکرام باشد، اصاله العموم افرادی ضربه نخورده است، برای اینکه زید روز شنبه واجب الاکرام است، پس اصاله الاطلاق ازمانی ضربه خورده است برای اینکه روز جمعه را از وجوب اکرام بیرون کرده است، روز جمعه را از استمرار، خارج کرده است، از اطلاق زمانی بیرون کرده است اما در این فرض، دیگر اصلا عموم افرادی ضربه نخورده است برای اینکه روز شنبه واجب الاکرام است، روز یکشنبه واجب الاکرام است، فقط زید روز جمعه خارج شد و خروج در یک روز، ضربه زننده به اطلاق ازمانی است، نه اینکه در مقابل عموم افرادی ضربه ای وارد بکند. در نتیجه، اگر زید روز شنبه به بعد، مثل روز جمعه، غیر واجب الاکرام باشد، تخصیص برای اصاله العموم افرادی پیش آمده است، اما اگر روز شنبه به بعد، واجب الاکرام باشد، اصاله الاطلاق ضربه خورده است. مستشکل می گوید: ما علم اجمالی داریم به اینکه یکی از این دو اصل ضربه خورده است. با علم اجمالی به ضربه خوردن یکی از این دو اصل، هر دو ساقط می شوند. مثل وقتی که شما می خواهید در اطراف علم اجمالی، استصحاب مخالف جاری بکنید. علم اجمالی دارید به اینکه یکی از این دو استصحاب، مخالف با واقع است. اینجا هم علم اجمالی داریم «بان احد الاصلین امّا اصاله العموم فی الافراد و اما اصاله الاطلاق فی الازمان» ضربه خورد. پس هر دو باید

بروند. هر دو که رفتند، جا برای استصحاب باز می شود. روز شنبه دیگر باید استصحاب عدم اکرام را جاری کرد برای اینکه با سقوط اصلین و تعارض اصلین، دیگر مانعی از جریان استصحاب، ملاحظه نمی شود. این اشکال بود.

شرط تعارض دو اصل یا دو دلیل

جواب امام(ره) این است که شما وقتی که می خواهید تعارض بین دو تا اصل را جاری بکنید، باید با قطع نظر از تعارض، شرایط جریان در این دو تا اصل فی نفسه وجود داشته باشد و فقط تعارض، اینها را محکوم بکند و از بین برود. اما اگر فرض کردیم که یک جایی یکی از این دو اصل اصلا فی نفسه جریان ندارد، اگر جریان نداشت که دیگر نوبت به تعارض نمی رسد. تعارض حتی در باب دو خبر وقتی است که شرایط حجیت و اعتبار در هر دو وجود داشته باشد و الا یک خبر ضعیف که در مقابل خبر صحیح، معارض حساب نمی شود. خبر ضعیف فی نفسه فاقد حجیت است، فاقد اعتبار است.

پس اصاله العموم در ما نحن فیه باید فی نفسه قابل جریان باشد. اصاله الاطلاق هم فی نفسه قابل جریان باشد، آن وقت این علم اجمالی به یکی از این دو تا ضربه خورده، هر دو را از بین ببرد. می فرمایند: در ما نحن فیه اصاله العموم افرادی، فی نفسه جریان دارد.

با توجه به آن مقدمه ای که من عرض کردم، شرایط جریان اصاله العموم محفوظ است. امّا شرط جریان اصاله الاطلاق، محفوظ نیست لذا نوبت به تعارض نمی رسد بلکه در همان لحظه اول به علت اینکه اصاله العموم، واجد شرط است و اصاله الاطلاق، فاقد شرط است، اصاله العموم جاری می شود و اصاله الاطلاق به علت عدم واجدیت شرط جریان، جریان پیدا نمی کند.

دلیل جریان اصاله العموم فی نفسه در محل بحث

امّا اصاله العموم فی نفسه جریان دارد برای اینکه روز شنبه شما شک دارید که زید، وجوب اکرام دارد یا نه؟ اینجا اصاله العموم، مراد را روشن می کند، حکم را بیان می کند، می گوید: عموم افرادی تخصیص نخورده و چون تخصیص نخورده، پس معنایش این است که زید روز شنبه واجب الاکرام است. اگر عموم افرادی تخصیص خورده بود، معنایش این بود که به طور کلی، دور زید قلم بکشید. معنای تخصیص افرادی، قلم

کشیدن دور زید است به نحو کلی، اما اگر همین زیدی که روز جمعه، وجوب اکرام نداشته است، روز شنبه به بعد، وجوب اکرام پیدا نکند، معنایش این است که اصاله العموم به قوت خودش باقی است، معنایش این است که دور زید قلم قرمز گرفته نشده است. پس اصاله العموم افرادی نقش تعیین کننده حکم را دارد و از روز شنبه حکم می کند به واجب الاکرام بودن زید الی ما بعد، فقط روز جمعه «لا یجب اکرامه» بوده است و الا بقیه ایام، باقی در تحت عموم عام است و وجوب اکرام مثل سایر علما، در مورد این جریان دارد. پس این طرف روشن شد که اصاله العموم از نظر شرط جریان عند العقلاء واجد شرط است. در اصاله الاطلاق - البته اینجا که می آیم دیگر نباید کاری به اصاله العموم داشته باشیم، - باید آن را فی نفسه بررسی کنیم. ما اصاله الاطلاق را برای چه می خواهیم؟ این اصاله الاطلاق فقط می خواهد ثابت کند خروج زید در روز جمعه به عنوان تخصیص فردی بوده است، در نتیجه به حکومت من، لطمه نخورده است.

به عبارت روشن تر: اگر خروج زید در روز جمعه (که مسلم است) به عنوان تخصیص فردی باشد، آیا اصاله الاطلاق لطمه خورده یا نه؟ اصاله الاطلاق در مورد آن افرادی است که تحت العام باقی هستند، ضربه ای نخورده است. اگر از اول گفت:

«لا تکرّم زیداً» که اصاله الاطلاق ضربه نمی خورد. «لا تکرّم زیداً» فقط عموم افرادی را ضربه می زند. اینجا مسأله این است که مسلم زید، روز جمعه خارج است؛ یعنی غیر واجب الاکرام است. اگر خروج زید در روز جمعه به نحو تخصیص در عموم افرادی باشد، اصاله الاطلاق هیچ ضربه ای نخورده است برای اینکه اصاله الاطلاق می گوید:

مورد من آن افرادی است که تحت عام باقی هستند. اگر یک فردی به نحو تخصیص افرادی خارج شد، به ما چه ربطی دارد، چه ضرری به حال ما دارد؟ اگر خروج زید در روز جمعه، به نحو تخصیص فردی باشد، اصاله الاطلاق هیچ ضربه نخورده است. اما اگر خروج زید در روز جمعه، به نحو تخصیص فردی نباشد، بلکه فردای آن، واجب الاکرام است، اینجا اصاله الاطلاق ضربه خورده است.

پس مطرح شدن اصاله الاطلاق در رابطه با این است که خروج زید در روز جمعه، به چه کیفیت و نحوی بوده است؟ اگر خروج زید به نحو تخصیص بوده است که معنایش این است که روز شنبه هم واجب الاکرام نیست، اینجا هیچ ضربه ای به اصاله الاطلاق وارد نشده است. اما اگر خروج زید به نحو تخصیص فردی نباشد بلکه فردای آن

می خواهد واجب الاکرام بشود و همین یک روزه از زیر بار وجوب اکرام بیرون آمده است، این بیرون آمدن یک روزه، ضربه ای به اصاله الاطلاق زمانی است.

نتیجه این می شود که ما اصاله الاطلاق را برای این نمی خواهیم که ببینیم آیا زید در روز جمعه از نظر حکم، چه حکمی دارد؟ زید در روز جمعه، غیر واجب الاکرام است.

همه حرفها در این است که نحوه عدم وجوب اکرام او به چه نحو است؟ آیا نحوه عدم وجوب اکرامش به نحو تخصیص فردی است و در نتیجه فردا هم «لا- یجب اکرامه» است، یا به نحو تقييد در اطلاق زمانی، و در نتیجه فردا، وجوب اکرام دارد که اگر فردا، وجوب اکرام داشت و تنها امروز از وجوب اکرام خارج شد، کمر اصاله الاطلاق شکسته است.

پس ما اصاله الاطلاق را برای نحوه خروج زید در روز جمعه می خواهیم و اصاله الاطلاق نمی تواند این نقش را داشته باشد. عقلا در این رابطه، به اصاله الاطلاق تمسک نمی کنند. اصاله الاطلاق مال آن جایی است که بخواهد وجوب و عدم وجوب اکرام را مشخص بکند اما در این رابطه که بخواهد نحوه خروج زید را در روز جمعه مشخص بکند، اصاله الاطلاق در این رابطه، به حسب بنای عقلا نمی تواند نقش داشته باشد. اما به خلاف اصاله العموم، اصاله العموم نقش تعیین کننده حکم اکرام را در روز شنبه دارد که آیا زید در روز شنبه، واجب الاکرام هست یا در روز شنبه واجب الاکرام نیست؟ اگر زید به نحو تخصیص فردی، خارج شده باشد، معنایش این است که روز شنبه هم دورش را قلم بکشید اما اگر به نحو تخصیص فردی نباشد، روز شنبه وجوب اکرام هست.

فرق بین اصاله العموم و اصاله الاطلاق

پس در حقیقت، فرق بین اصاله العموم و اصاله الاطلاق در این جهت است که اصاله العموم، نقش تعیین کننده حکم اکرام زید را برای روز شنبه دارد و لذا یجری و اما اصاله الاطلاق، نحوه خروج زید را در روز جمعه مشخص می کند که اگر خروج زید در روز جمعه به نحو تخصیص فردی باشد، اصلا موضوع اصاله الاطلاق نیست و اصاله الاطلاق ضربه نخورده است اما اگر خروجش به این نحو باشد که می خواهد فردا وجوب اکرام پیدا بکند، معنایش این است که زید در همین روز اول، از نظر وجوب اکرام، اطلاق از زمانی آن مورد ضربه واقع شده است. پس اصاله العموم فی نفسه جریان پیدا می کند اما اصاله الاطلاق فی نفسه جریان ندارد و چون فی نفسه جریان ندارد، دیگر این علم

اجمالی که می خواهد بین این دو تا القای تعارض بکند و هر دو را ساقط بکند و جا برای استصحاب باز بکند، منتفی است برای اینکه یک طرف آن «لا- یجری» است و یک طرف «یجری» است. در نتیجه ما به اصالة العموم افرادی تمسک می کنیم و حکم وجوب اکرام زید را در رابطه با روز شنبه، از اصالة العموم افرادی استفاده می کنیم.

عرض کردیم: فرق این صورت با صور قبلی در اصل بحث، این شد که ما باید در همه موارد به عموم رجوع بکنیم و جا برای استصحاب باقی نمی ماند، لکن ما در فرض دیروز، بالخصوص رجوع به عموم افرادی می کنیم و حکم را استفاده می کنیم. اما در فروض دیگرش، عموم ازمانی و اطلاق ازمانی مسئله را روشن می کند. در نتیجه هم فرقی نمی کند. در هر دو، تمسک به عموم و اطلاق است و مقتضای هر دو هم عدم جواز رجوع به استصحاب حکم خاص است. این تقریر توضیح امام بزرگوار بود که عبارت ایشان چندان نمی تواند این مطلب را درست بیان بکند. در نتیجه انصافا تحقیقی که امام بزرگوار در این مسئله داشتند، بسیار تحقیق قابل قبولی بود و در مقابل، تفصیلات مختلفی که در این رابطه داده شده بود، چه تفصیل شیخ بزرگوار انصاری و چه تفصیل مرحوم محقق خراسانی و چه تفصیل مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامهم) آنکه به نظر ما آمد، تحقیق امام بزرگوار بهتر مورد قبول است تا بیانات آنها. و این مسئله تصادفا در فقه خیلی مبتلی به است. در تمام این موارد، انسان باید رجوع به عموم بکند که بعضی از مواردش عموم افرادی است و بعضی از مواردش عموم یا اطلاق زمانی است.

پرسش:

۱ - مقتضای رجوع به عقلا در مورد اجرای اصالة العموم و اصالة الاطلاق در محل بحث چیست؟

۲ - بنای عقلا را در مورد اصالة العموم و اصالة الاطلاق بر محل بحث تطبیق کنید.

۳ - وجود علم اجمالی به از بین رفتن عموم یا اطلاق را از نظر مستشکل توضیح دهید.

۴ - جواب از علم اجمالی در از بین رفتن عموم یا اطلاق فوق چیست؟

۵ - دلیل جریان اصالة العموم فی نفسه در محل بحث را بیان کنید.

۶ - فرق بین اصالة العموم و اصالة الاطلاق را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مراد از معنای شک در باب استصحاب

یکی از تنبیهات باب استصحاب این مسأله است که بعد از آن که عمده دلیل در باب استصحاب، روایات بود و تعبیری که در روایات وارد شده نوعاً عنوان «لا-تنقض اليقين بالشك» است و ما طبعاً در رابطه با موارد حجیت استصحاب باید مفاد این عبارت را در نظر بگیریم، سعه و ضيق، تابع مفاد «لا تنقض اليقين بالشك» است. هر مقداری که دایره «لا تنقض» شامل بشود، همان مقدار، محل استصحاب و حجیت استصحاب است. آن وقت بحث است که این شکی که در «لا تنقض اليقين بالشك» اخذ شده، آیا مقصود از این شك، خصوص احتمال متساوی الطرفين است؛ یعنی شکی که در مقابل ظن گفته می شود، در مقابل وهم اطلاق می شود؟ یا شك در اینجا، يك معنى وسیعی دارد، شك در اینجا هم مظنه را شامل می شود، هم شك اصطلاحی را شامل می شود و هم ظن به خلاف را که از آن تعبیر به وهم می شود؟ آیا «لا تنقض اليقين بالشك» همه اینها را می گیرد

که اگر گرفت، نتیجه این می شود که استصحاب حتی در مورد ظن به عدم بقای حالت سابقه هم جریان دارد. اگر انسان ظن به عدم بقای حالت سابقه در یک موردی پیدا کرد، باز هم استصحاب جاری است.

گفته شده که شک به حسب معنای لغوی به معنای ضد یقین است و این اصطلاحی که پیدا شده که شک را به معنای احتمال مساوی الطرفین معنا می کنند، این یک اصطلاح است و الا با معنای لغوی و حتی عرفی به حسب عرف عام هم تطبیق نمی کند. مثلاً در قرآن گاهی می بینیم تعبیر به شک فرموده «أفی الله شک؟» آیا این شک در آیه؛ یعنی خصوص احتمال مساوی الطرفین؟ یا معنای شک این است که انسان نبود خداوند را احتمال بدهد حالا چه توأم با مظنه، یا توأم با شک و وهم باشد؟ پیداست که معنای شک در آیه، ضد یقین است؛ یعنی آیا در خدا تردیدی است؟ کسی احتمال می دهد - نعوذ بالله - خدایی وجود نداشته باشد ولو احتمال موهوم باشد ولو یک درصد باشد. اگر شک به حسب لغت و به حسب معنای عرفی، یک معنای عامی پیدا کرد، طبعاً معنای «لا تنقض یقین بالشک» هم همین ضد یقین می شود و ما نباید در این معنا تردید بکنیم.

البته جای انکار نیست که در بعضی از روایات درباره بعضی از احکام آن هم به کمک قرائن ما استفاده می کنیم که مقصود از شک، تساوی طرفین است مثل ادله ای که در باب شک در رکعات نماز وارد شده است. «اذا شکت بین الثلاث و الاربع فابن علی الاربع». از طرف دیگر، ما دلیل داریم که در باب رکعات، مظنه حجیت دارد. اگر کسی ظن پیدا کرد که در رکعت رابعه است، این ظن او حجت است. اگر ظن پیدا کرد که رکعت ثالثه است، حجت است، دیگر «ابن علی الاربع» در آنجا پیاده نمی شود. «ابن علی الاربع» در مورد شک مساوی الطرفین پیاده می شود اما این را ما به کمک ادله دیگر استفاده کردیم و الا اگر ما بودیم و همین روایات باب نماز و ادله ای که دلالت بر حجیت ظن در رکعات می کرد، وجود نداشت و ما بودیم و همین «اذا شکت بین الثلاث و الاربع فابن علی الاربع»، همان جا هم از شک، یک معنای عامی را استفاده می کردیم. در حقیقت، آنجا یک قرینه ای بر این معنای خاص قائم شده، «و لو لا تلك القرینه»، همان معنای عام لغوی و معنای عام عرفی استفاده می شد. این از نظر نفس تکیه روی کلمه شک بود.

اما در اخبار استصحاب، علاوه بر این معنای لغوی و عرفی، قرائنی داریم بر این که در «لا تنقض یقین بالشک»، مراد از شک؛ یعنی ضد یقین، یعنی قرائنی که همان معنای

لغوی را تأیید می کند، همان معنای عرف عام را تأیید می کند.

مقتضای مقابله یقین و شک در روایات استصحاب

یک قرینه، نفس مقابله یقین و شک است در «لا تنقض الیقین بالشک» همان طوری که در اوایل بحث روایات گذشت، ما از عبارت استفاده کردیم که روایت می خواهد بگوید:

یقین به خاطر استحکامی که دارد و به علت آن ابرام و قوتی که در آن وجود دارد، نباید به شک نقض بشود. اگر گفتیم: یقین به علت استحکامش نباید به شک نقض شود، آیا این معنایش این نیست که مقصود از شک، غیر یقین است برای این که آن استحکام و ابرام، تنها در یقین وجود دارد؟ یقین صددرصد است که رابطه انسان را با آن متیقن به قدری محکم و مستحکم می کند که انسان جز آن متیقن را نمی بیند.

نفس همین مقابله یقین و شک ما را به این مطلب راهنمایی می کند مخصوصاً با توجه به این نکته که علت عدم نقض، یک معنای ارتکازی و عقلایی است که انسان نباید یک شیء محکم و مستحکم را به یک شیء متزلزلی که پایه و اساس درستی ندارد، نقض بکند. اگر ما گفتیم: یقین را به علت استحکامش نباید بشکنید؛ یعنی به چه؟ یعنی فقط به آن که احتمالش متساوی است؟ آن که ظن به خلاف هم دارید، همین طور است برای این که در ظن به خلاف هم استحکام وجود ندارد. در آنجایی که ظن به وفاق هم دارید به طریق اولی همین طور است. پس نفس همین مقابله بین یقین و شک، دلیل بر این است که مقصود از شک در روایات «لا تنقض»، همان معنای ضد الیقین است. می گوید:

«لا- تنقض الیقین بالشک، ای بغیر الیقین». این یک معنای عرفی است که اگر انسان همان ذهن ساده عرفی را در برابر این تعبیر قرار بدهد، احتمال نمی دهد که مقصود از شک، همان حالت تساوی طرفین باشد که اگر یک مقدار به خلاف حالت سابقه چربید، دیگر «لا تنقض» پیاده نشود برای این که لا تنقض، «لا تنقض الیقین بالشک» را دلالت می کند.

عرف کاملاً این معنا را در اینجا استفاده می کند.

معنای «و لکن تنقضه بیقین آخر»

مؤید دیگرش این است که در بعضی از روایات در دنبال «لا تنقض الیقین بالشک» دارد: «و لکن تنقضه بیقین آخر»؛ یعنی آن چیزی که شایستگی دارد یقین را نقض بکند، به

عنوان یقین آخر معرفی می کند؛ یعنی یقین است که می تواند یقین را نقض بکند اما «غیر الیقین ولو بلغ مرتبه الظن» مع ذلك صلاحیت و شایستگی ندارد برای اینکه این را نقض بکند. این جمله «و لکن تنقضه بیقین آخر»، این هم یکی از شواهد بر این است که منظور از شک در «لا تنقض الیقین بالشک»، همان «ضد الیقین و غیر الیقین» است.

مؤید دیگری که مرحوم آخوند هم ذکر می فرمایند این است که در صحیحۀ اولای زرارہ، سؤال دوم یا سوم زرارہ از امام (علیه السلام) این بود که اگر کسی این مقدار به خواب رفته که «حرک فی جنبه شیء و هو لا يعلم»، یک کسی آمده از پهلوی عبور کرده و نفهمیده، یک سر و صدایی نسبتاً بلند شده و این نفهمیده، آیا همین مقدار که «حرک فی جنبه شیء و هو لا يعلم» کاشف از این نیست که نوم تحقق پیدا کرده و وضو باطل شده است؟ امام در جواب بر حسب این روایت، فرمودند: «لا حتی یتیقن أنه قد نام». صرف اینها کفایت نمی کند. باید یقین به نوم پیدا بکند تا وضویش محکوم به بطلان شود در حالی که مورد سؤال زرارہ، آن جایی است که نوعاً برای انسان، ظن به نوم حاصل می کند. اگر این مقدار انسان به خواب رفته باشد که «حرک فی جنبه شیء و هو لا يعلم»، نوعاً برای انسان، ظن به نوم پیدا می شود. اگر بفرماید: نوعاً ظن به نوم پیدا نمی شود لکن دو صورت دارد: یک صورت این که ظن به نوم پیدا شود، یک صورت این که ظن به نوم پیدا نشود لکن امام در جواب، ترک استفصال کرده اند؛ یعنی از زرارہ سؤال نکردند که تو که سؤال کردی از اینکه «حرک فی جنبه شیء و هو لا يعلم» آیا آن صورت وجود ظن به نوم مراد تو بود، یا آن صورتی که ظن به نوم پیدا نشد. امام از زرارہ استفصال نفرمود. این ترک استفصال، دلیل اطلاق است. ترک استفصال، دلیل عموم است.

وقتی که یک مسأله ای دو صورت داشته باشد و هر دو صورت هم متساوی باشد، ما نمی گوییم: ظن به نوم غالباً پیدا می شود لکن در بعضی از صور آن طبیعتاً ظن به نوم، تحقق پیدا می کند اما امام در جواب به طور کلی فرمودند: «لا حتی یتیقن أنه قد نام»؛ یعنی این ظن به نوم ها فایده ندارد. این «حرک فی جنبه» که موجب ظن به نوم شود، اثری ندارد بلکه وضو به قوت خودش باقی است «حتی یتیقن أنه قد نام».

پس در روایات «لا تنقض»، چند جهت وجود دارد که ما را هدایت می کند به این که شک در روایات «لا تنقض»، «ضد الیقین» است. یکی نفس کلمه شک است و یکی مقابله شک با یقین است و یکی «لا-تنقضه بیقین آخر»، یکی این سؤال و جواب زرارہ که «لا»

حتی یستیقن انه قد نام» باشد. این حرف ها روی آن معنایی که خود ما از «لا تنقض الیقین بالشک» کردیم، یک معنای مناسبی است.

لازمه جریان استصحاب در مؤدای امارات

در اینجا لازم است که این جهت را هم اضافه کنیم. یک بحثی در اوایل استصحاب کردیم که آیا استصحاب در مؤدای امارات جریان پیدا می کند یا نه؟ مثلا اگر یک بینه ای شهادت داد که این کتاب، ملک زید است که اصل ملکیت با بینه ثابت شد و بعد از مدتی شما شک کردید که آیا ملکیت زید نسبت به این کتاب، باقی است یا نه؟ آیا استصحاب ملکیت در اینجا جریان دارد یا نه؟ شما در اول یقین به ملکیت نداشتید، بینه شهادت داد که «هذا الكتاب ملك لزيد»، منتها حالا شما شک می کنید که آیا بقاء این ملکیت باقی است یا نه؟ آیا اینجا «لا تنقض الیقین بالشک» پیاده می شود یا نه؟ ما آنجا عرض کردیم:

بله، این معنا را از خود روایات لا تنقض استفاده می کنیم برای این که شاید اصلا نسبت به هیچ موردی نتوانیم یقین صددرصد پیدا بکنیم و یا اگر بتوانیم پیدا بکنیم نادرا است. این وضویی که شما می گیرید و بعد شک می کنید که وضوی شما باقی است یا از بین رفته، معمولا استصحاب بقای طهارت می کنید. مگر این وضوی شما یقینی بوده؟ وضویی که انسان می گیرد، با هزارتا قاعده و اماره و امثال ذلک درست شده و الا کیست که یقین کند که یک وضوی صحیحی انجام داده؟ این آبی که انسان با آن وضو می گیرد، طهارتش را با قاعده طهارت درست می کند. اباحه آن را چه بسا با اصاله الاباحه درست می کند. اعمال وضو را چه بسا با قاعده فراغ درست می کند و همین طور امثال ذلک من المسائل.

پس این وضویی که در روایت زراره، مجرای استصحاب قرار گرفته و از آن تعبیر به «لا تنقض الیقین بالشک» شده، این یقین از کجاست؟ هیچ وقت برای انسان یقین پیدا نمی شود. آنجا این را عرض کردم که حتی در مسأله طهارت بدن و طهارت لباس، فرض کنید انسان لباسش را برود کنار یک دریا و اقیانوس تطهیر کند، ده بار هم با آب اقیانوس فشار دهد و در آب اقیانوس فرو برد و بعد بیرون بیاورد، بازهم دلیل بر این نیست که این طاهر شده است برای اینکه امکان دارد که یک ذراتی از اعیان نجسه همراه آب بوده و در این لباس باقی است. چه دلیلی بر عدم این معنا وجود دارد؟ اگر بخواهد یقین پیدا کند، برای او یقین پیدا نمی شود لکن شرعا طاهر است و طهارت شرعی غیر از یقین به

طهارت است. طهارت شرعیه صدی هشتادش با قاعده طهارت درست می شود.

می خواهیم بگوییم: این یقینی که در روایات لا- تنقض به کار رفته، معنایش یقین صد درصد نیست برای اینکه در روایات استصحاب، یقین در مورد وضو به کار رفته، چه کسی می تواند بعد از وضو، یقین کند که وضوی صحیح واقعی با آب طاهر واقعی، مباح واقعی، با شرائط واقعی برایش پیدا شده؟ جز کسی که معصوم باشد، من فکر نمی کنم کسی یک چنین یقینی بتواند پیدا بکند. وقتی که نمی شود چنین یقینی پیدا کرد، پس چرا امام در روایت زراره در استصحاب وضو «لا تنقض الیقین بالشک» فرموده است؟

مقصود از یقین در روایات لا تنقض

از اینجا می خواهیم استفاده کنیم که مقصود از این یقین در روایات «لا- تنقض»؛ یعنی حجت. حجت نباید نقض شود، این حجت گاهی به یقین صددرصد است گاهی به بینه شرعیه است. در این مثالی که زدیم، بینه قائم شده که این کتاب، مال زید است. یک ماه دیگر شک می کنیم که کتاب از ملکیت زید خارج شد یا نه؟ آیا شما می گوئید: اینجا استصحاب جاری نیست برای اینکه استصحاب گفته: «لا تنقض الیقین بالشک» شما کی یقین داشتید که این کتاب، ملک زید است؟ شما بینه داشتید بر این که این کتاب ملک زید است. ما می گوئیم: امکان ندارد یقین پیدا بکنید به اینکه این کتاب ملک زید است. همه جا با همین قواعد شرعیه و امارات و اصول و بینه و امثال ذلک، مسأله برای انسان روشن می شود حتی آن جایی که یک چیزی بالوراثه به انسان می رسد. اگر به ارث خواست برسد، اول نباید محرز شود که این مال مورث است. مال مورث بودن از کجا ثابت شده است؟ به قواعد شرعی و الا شما صددرصد یقین ندارید که این مال پدرتان بوده و به شما به ارث منتقل شده است.

همین طور در آن روایت دیگر زراره که استصحاب را در طهارت ثوب به کار می برد:

«لأنك كنت علی یقین من طهارتك ای من طهاره ثوبك، فشككت و لیس ینبغی لك ان تنقض الیقین بالشك» کجا می تواند یقین به طهارت ثوب پیدا کند که امام استصحاب طهارت را آن هم با قاعده «لا تنقض الیقین بالشك» در آن پیاده کرده اند؟ ما نمی توانیم در این تردید داشته باشیم که یقین در «لا تنقض الیقین بالشك» معنایش این است که مجرای استصحاب، منحصر آن جایی است که انسان یقین صددرصد داشته باشد، بینه به درد

نمی خورد، خبر واحد به درد نمی خورد، قاعده ید به درد نمی خورد مثلاً اگر دیدیم کسی در خانه ای می نشیند، ظاهر ید این بوده که این مالک آن است، بعد از مدتی شک می کنیم که از ملکیتش خارج شده یا نه، می گوییم: شما حق ندارید استصحاب بکنید. استصحاب مال «لا تنقض الیقین بالشک» است. شما کجا یقین داشتید که این خانه ملک اوست؟ این ذوالید بود، ید اماره بر ملکیت است، هم اماره عقلائی است و هم اماره شرعیه است.

اماره که برای انسان افاده یقین نمی کند. پس «لا تنقض الیقین بالشک» در اینجا نمی تواند جریان پیدا کند. آیا انسان می تواند این حرف ها را درباره استصحاب بزند؟

ما معتقدیم همین طور که امام بزرگوار (قدس سره) این اعتقاد را دارند، منتها نه با این تفصیلی که من عرض کردم که این یقین در روایات «لا تنقض» به معنای حجت است به شهادت همین هایی که عرض کردیم. مورد روایت زراره، استصحاب وضو است، مورد روایت دیگر زراره، استصحاب طهارت ثوب است و اگر ما بخواهیم دائره استصحاب را به یقین صددرصد محدود بکنیم، معنایش این است که دور استصحاب را قلم بگیریم الا ما شد و ندر و الا جایی نیست که انسان به استصحاب مراجعه بکند. کجا یقین است که آدم «لا تنقض الیقین بالشک» را پیاده بکند؟

پس نتیجه این می شود که مقصود از یقین، حجت است. و در بحث قبلی ثابت کردیم که شک در روایت «لا-تنقض الیقین بالشک»، هو ضد الیقین». اگر معنای یقین، حجت شد، مقصود از شک هم لا-حجت می شود. «لا-تنقض الیقین بالشک»؛ یعنی «لا-تنقض الحججه بغير الحججه». وقتی که در معنای «لا-تنقض الیقین بالشک» دقت بکنیم چاره ای نداریم که یک چنین معنایی را بپذیریم ولو اینکه در بادی نظر و ابتدای برخورد با این روایت، شاید این معنا به ذهن ما نیاید اما وقتی که خصوصیات را رعایت می کنیم، مورد استصحاب را در اخبار استصحاب می بینیم، از طرف مقابل، شک و یقین را به آن کیفیتی که عرض کردم، در نظر می گیریم، معنایش این می شود که «لا-تنقض الحججه بلا-حجه» و این با کلمه نقض سازگار است برای این که چیزی که حجیت شرعیه دارد، چیزی که مثلاً-حجیت عقلیه دارد، چیزی از نظر شارع و عقلا-حجت است، سزاوار نیست که انسان در مقابل این، یک چیزی که فاقد حجیت است را بیاورد.

ظنی که ما اینجا مطرح می کنیم، ظنی است که دلیل بر اعتبار نداشته باشد و الا نمی خواهیم بگوییم: استصحاب بر خبر واحد مقدم است. استصحاب از امارات مؤخر

است. پس مقصود از شک؛ یعنی «لا حجه ولو كان ظنا ولو كان شكا و لو كان وهما»، چیزی که حجیت ندارد و بین شما و مولا و بین شما و خدا نمی تواند تکیه گاه قرار بگیرد نه برای خدا نه برای شما، سزاوار نیست که انسان به سبب این، یک حجّت شرعی و عقلائیّه را نقض بکند.

پس معنای «لا تنقض الیقین بالشک» با توجه به هر دو بحثی که ما امروز کردیم، این می شود «لا تنقض الحجه بغير الحجه». این حجّتی که ما می گوئیم: «لا تنقض الحجه»، حجّیت این حجت، مقطوع است. حجّیت این حجت مسلم است ولو اینکه خودش در مقام طریقت الی الواقع و کاشفیت عن الواقع، یک راه قطعی نیست اما از نظر حجّیت، حجت است. بینه «لا» یکنون طریقیّا قطعیا و لکن حجّیته قطعیه» و این قاعده کلیه ای است که بحث آن را کردیم که در تمام امارات و حجج غیر یقینیّه، باید حجّیتش استناد به یک دلیل یقینی داشته باشد و الا دلیل غیر یقینی که نمی تواند برای یک دلیل غیر یقینی حجّیت دیگری درست بکند مگر این که باز ریشه اش منتهی به یقین بشود مثل این که ما برای حجّیت خبر واحد، از ظاهر کتاب استفاده کنیم. ظاهر کتاب خودش دلیل قطعی نیست اما همین ظاهر کتاب چون یک حجّیت قطعیه دارد، صلاحیت دارد که دلیل بر حجّیت خبر واحد بشود. اگر ما از آیه «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» حجّیت خبر واحد را فرضا استفاده کنیم، دلیل بر حجّیت خبر واحد، ظاهر کتاب می شود اما دلیل بر حجّیت ظاهر کتاب، یک مسأله قطعی و یک مسأله یقینی بشود. پس نتیجه این می شود که ما نمی توانیم استصحاب را محدود کنیم به جایی که «قلّ ما يتفق» اگر ادعا نکنیم که هیچ وقت محقق نمی شود. باید قرنی بگذرد تا کسی بتواند استصحابی را جاری کند اما این استصحابی که من و شما در هر شبانه روز صد مرتبه آن را اجرا می کنیم، این «لا تنقض الیقین بالشک» نیست، یقینی در آن وجود ندارد که شما «نقض الیقین بالشک» داشته باشید.

پرسش:

۱ - مراد از معنای شک را در باب استصحاب توضیح دهید.

۲ - مقتضای مقابله یقین و شک در روایت استصحاب چیست؟

۳ - لازمه جریان استصحاب در مؤدای امارات چیست؟

۴ - مقصود از یقین را در روایات لا تنقض توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

این طوری که «لا- تنقض اليقين بالشك» را معنا کردیم، جهات مختلفی از «لا- تنقض» استفاده شد که جریان استصحاب به مواردی اختصاص ندارد که انسان یقین صددرصد داشته باشد و بلکه اگر یک حجت شرعی و یک دلیل شرعی بر وجود متیقن در زمان سابق باشد، همان برای اجرای استصحاب کافی است و در نتیجه استصحاب در مورد امارات جریان پیدا می کند.

عدم ارتباط کلمه نقض به متیقن

مطلب دومی که مربوط به بحثهای سابق بود این بود که استعمال کلمه «نقض» در «لا تنقض» هیچ ارتباطی به متیقن ندارد. در خود یقین یا قائم مقام یقین (نفس این عنوان و نفس این جهت) یک استحکام و ابرامی وجود دارد و کلمه نقض که ضد ابرام است و ضد احکام است، به همین ملاحظه استعمال شده است و در نتیجه، هیچ فرقی نمی کند

بین استصحاب در شک در مقتضی و شک در رافع برای اینکه استعمال کلمه نقض، مربوط به متیقن نیست و اختلاف بین شک در مقتضی و شک در رافع، مربوط به متیقن ها است. گاهی صلاحیت دوام و استمرار در متیقن وجود دارد «لا بما انه متیقن» بلکه نفس متیقن، مثل طهارت که در آن قابلیت دوام و بقا وجود دارد و مادامی که ناقضی مثل بول و نوم و امثال ذلک تحقق پیدا نکند، صلاحیت دوام و بقا در آن وجود دارد و در بعضی از متیقن ها قابلیت دوام وجود ندارد بلکه تابع اقتضا است، گاهی اقتضایشان ثبوت آنها را به نحوی محدود می کند و گاهی بیش از آن اندازه قرار می دهد.

اما اگر نقض را در رابطه با خود یقین بدانیم و کاری به متیقن نداشته باشیم و به تعبیری که در سابق ذکر می کردیم، این یقین در «لا تنقض الیقین» ولو اینکه یقینهای طریقی را دلالت می کند اما در نفس این حکم «لا تنقض»، این یقین خودش موضوعیت دارد؛ یعنی آن یقینهای طریقی از نظر لا-تنقض، دیگر عنوان طریقی ندارند. آنجا می گفتیم: این مثل این می ماند که شما بگویید: «الیقین الطریقی حجه»، با اینکه موضوع، یقین طریقی است اما در این قضیه، این یقین طریقی موضوعیت دارد. چه چیزی حجت است؟ چه چیزی رکنیت در حجیت دارد؟ یقین طریقی. پس با اینکه یقین، طریقی است و نسبت به متعلقش، جز کاشفیت چیزی در آن وجود ندارد اما همان یقین طریقی کاشف از متعلق، در جمله «الیقین الطریقی حجه» موضوع برای حجه است. همان طوری که «شرب الخمر» موضوع برای «حرام» است، همین یقین طریقی هم در این جمله، برای حجیت موضوعیت دارد.

در «لا-تنقض الیقین بالشک» مسأله به همین صورت است. الیقین ناظر به یقین های طریقی و یقین هایی که کاشفیت از واقع دارند، است اما همان یقین های طریقی که کاشف از متعلقشان است، در رابطه با استصحاب، موضوعیت دارند و در رابطه با «لا-تنقض» به عنوان موضوع قرار گرفته اند. در «لا-تشریب الخمر»، شرب الخمر موضوع است و اینجا «نقض الیقین بالشک» موضوع است. یقین به عنوان مضاف الیه نقض، شک هم به عنوان ناقض، موضوعیت دارد و محکوم به «لا-تنقض الیقین بالشک» است.

پس روی بیان ما چون لا تنقض ناظر به خود یقین است و کاری به متیقن ندارد، فرق نمی کند بین اینکه متیقنش استعداد بقا داشته باشد، یا استعداد بقا نداشته باشد. به تعبیر دیگر: شک در مقتضی باشد یا رافع باشد، هیچ فرق نمی کند.

کما اینکه باز از همین بیان ما روشن شد که مقصود از شک، به لحاظ همین مقابله با یقین، عبارت از ضد الیقین است. اگر یقین را فرضاً به معنای یقین صددرصد بگیریم، شک به معنای ضد الیقین است. اگر یقین را همان طوری که ما معنا کردیم، به معنای حجت بگیریم، شک به معنای ضد الحجه است. «لا تنقض الحجه بلا حجه»، «لا تنقض الحجه بغير الحجه» و در حقیقت نفس همین عبارت، همه مسائل را با این بیان حل می کند و این جهات مختلفه در اینجا روشن می شود.

مقتضای مبنای شیخ در معنای «لا تنقض الیقین بالشک»

اما مرحوم شیخ (علیه الرحمه) استاد همه بزرگان ما، همان طوری که سابق هم اشاره کردیم ایشان یقین در «لا تنقض الیقین» را به معنای متیقن می گیرد و نقض را با متیقن می سنجد، می فرماید: شیء متیقن را، طهارت یقینیه را به شک نقض نکن. چه چیز را نقض نکنیم؟ طهارت یقینیه را. نقض را در رابطه با متیقن می داند.

روی فرمایش شیخ، معنای «لا تنقض الیقین بالشک» این می شود: «لا تنقض المتیقن بالشک». اینجا دیگر بالمشکوک نیست. این دومی همان بالشک است. متیقن را که عبارت از طهارت است، به شک نقض نکن. چون کلمه نقض را در رابطه با متیقن می بیند، لذا همان تفصیل بین شک در مقتضی و شک در رافع را ایشان قائل می شوند.

می فرمایند: کلمه نقض می تواند در متیقنی استعمال بشود که صلاحیت بقا داشته باشد و استعداد بقا در آن وجود داشته باشد اما متیقنی که استعداد بقا در آن وجود ندارد، با کلمه نقض مناسبت ندارد. لذا نفس استعمال کلمه نقض را در «لا تنقض» به لحاظ اینکه مقصود از یقین، متیقن است، شاهد بر این قرار می دهد که بین شک در مقتضی و شک در رافع، از نظر حجیت استصحاب، فرق وجود دارد؛ یعنی کلمه نقض اصلاً شک در مقتضی را بیرون می برد و دائره استصحاب را به شک در رافع محدود می کند.

علاوه بر اینکه این اثر بر این بیان ایشان مترتب است، در ما نحن فیه هم از نظر این عبارت، مسأله تزلزل پیدا می کند برای اینکه وقتی که شما یقین را به معنای متیقن گرفتید، دیگر شک در این عبارت در مقابل یقین استعمال نشده است.

به عبارت روشن تر: ما یک قرینه خوبی داشتیم برای اینکه مقصود از شک در روایات استصحاب، ضد یقین است و آن قرینه مقابله بود. می گفتیم: بین یقین و شک در این

عبارت، تقابل قائل شده اند و گفته اند: «لا- تنقض الیقین بالشک»؛ یعنی غیر از این دو تا عنوان، کأنّ عنوان دیگری وجود ندارد. لذا این مقابله، ما را هدایت می کرد که مقصود از شک، غیر الیقین باشد. اما اگر یقین را به معنای متیقن گرفتیم، دیگر اینجا مقابله وجود ندارد. شک در مقابل یقین به کار نرفته است. شک در مقابل متیقن، آن هم «لا بما هو متیقن» است. «لا تنقض الیقین یعنی لا- تنقض الطهاره بالشک» اما دیگر ما از کجا بفهمیم که مقصود از شک در اینجا مطلق غیر یقین است؟ حتی اگر ظن به خلاف حالت سابقه داشته باشیم و ظن به عدم بقای حالت سابقه داشته باشیم، باز هم اسمش شک است؟ از کجای این عبارت طبق فرمایش شیخ، می توانیم استفاده بکنیم؟

مگر اینکه قرائن دیگر و ادله دیگر را بیاوریم و الا از نفس این عبارت روی فرمایش شیخ چون تقابلی بین شک و یقین، مطرح نشده است، ما نمی توانیم استفاده بکنیم که مقصود از شک، ضد الیقین است اما به خلاف آن راهی که ما رفتیم. ما درست مقابله بین شک و یقین را مطرح کردیم. ما مقصود از یقین را خود یقین گرفتیم و شک درست در مقابل یقین قرار گرفت و لذا این قرینه و این راه روی مبنای مرحوم شیخ، نمی تواند نقش داشته باشد. اما روی مبنای ما، یک دلیل کافی است به طوری که اگر هیچ دلیل دیگری در این رابطه نمی داشتیم، نفس همین مقابله بین شک و یقین، ما را هدایت می کرد به اینکه مقصود از شک، غیر الیقین است و لو ظن به خلاف حالت سابقه باشد.

لذا در کلام شیخ ملاحظه می کنیم که یک سری ادله دیگری هم اقامه کرده اند که دوتا دلیلش را مرحوم آخوند در کفایه نقل می فرمایند و چون این دو دلیل مورد مناقشه بوده است، مرحوم آخوند هم نقل کرده اند، بد نیست که ما هم نسبت به آن دو دلیل تعرضی داشته باشیم.

مراد از شک در روایات استصحاب، و اجماع بر آن

یک دلیل بر این که مراد از شک در روایات لا تنقض، ضد الیقین است مطلقا عبارت از اجماع است. استصحابی که به قول مرحوم شیخ سیزده قول در آن وجود دارد. مثبت مطلق و نافی مطلق دارد، چطور اینجا می توانیم ادعای اجماع بکنیم؟ گفته اند: یک اجماع تقدیری در کار است و آن اجماع تقدیری این است که بگوییم: درست است که عده زیادی حجیت استصحاب را از باب روایات اصلا قبول ندارند، و عده ای که قبول دارند،

یا از راه بنای عقلا قبول دارند، یا از راه افاده مظنه قبول دارند، یا اصلاً منکر حجیت استصحاب هستند ولی بگوییم: همه این را قبول دارند. قبول کردن یک قضیه تعلیقیه، معنایش این است که انسان معلق علیه اش را هم قبول داشته باشد. این قضیه تعلیقیه مورد اتفاق است.

آن قضیه تعلیقیه این است که «لو کان الاستصحاب حجه من باب الاخبار»، دیگر فرقی نمی کند که انسان شک در بقای حالت سابقه داشته باشد، یا ظن بر وفق حالت سابقه یا ظن برخلاف حالت سابقه داشته باشد. قضیه تعلیقیه این است: اگر استصحاب از باب روایات، حجت باشد، بین این صور ثلاثه فرق نمی کند. آن وقت ما نتیجه بگیریم: ما که حجیت استصحاب را از باب روایات قبول داریم، پس دیگر نباید فرقی بکنند بین این صور ثلاثه و بگوییم: بر این قضیه تعلیقیه اجماع واقع شده است. این اجماع، کاشف از واقعیت این قضیه تعلیقیه است و ما چون معلق علیه اش را پذیرفتیم، پس باید معلقش را هم بپذیریم. بگوییم: هیچ فرقی نمی کند که انسان در زمان لاحق شک داشته باشد، یا ظن به بقای حالت سابقه داشته باشد، یا ظن به ارتفاع حالت سابقه داشته باشد. یک اجماع این سبکی مورد استدلال قرار گرفته است. آیا این استدلال تمام است یا ناتمام؟

اشکال تمسک شیخ(ره) به اجماع در ما نحن فیه

ظاهر این است که جوهری از اشکال در این استدلال وجود دارد:

اولاً؛ این اجماع، اجماع منقول است نه اجماع محصل و اجماع منقول «لیس بحجه».

ادله حجیت خبر واحد، شامل اجماع منقول نمی شود به همان نحوی که در بحث اجماع منقول گذشت.

ثانیاً؛ اجماع همان طوری که مکرر عرض کردیم، در مواردی می تواند اصالت داشته باشد که مدرک مجمعی برای انسان، غیر مشخص باشد اما یک مسأله ای که تمام مدارک آن برای انسان روشن است، هر کسی هر حرفی زده است مدرکش را ارائه داده است و هیچ یک از مدارک هم به اجماع ارتباطی ندارد، آیا در چنین مسأله ای، اجماع ولو اینکه محصل باشد و ما اشکال اجماع منقول را در آن نداشته باشیم، می تواند ارزشی داشته باشد؟ اجماع برای مسائلی است که مدرکش معلوم نیست، برای مسائلی است که مدرکی در اختیار قرار داده نشده است اما اینجا، تمام این سیزده قولی که در باب استصحاب ذکر

شده است، همه مدارک مشخص و معینی دارد، لذا چطور اجماع در این مسأله می تواند نقش پیدا بکند؟

اشکال سوم که از همه بالاتر است این است که اجماع بر قضیه تعلیقیه یعنی چه؟ اجماع بر قضیه تعلیقیه معنا ندارد. اجماع کاشف از رأی معصوم است. مگر رأی معصوم قضیه تعلیقیه است؟ در قضایای فرعی و فقهیه اجماع بر قضیه تعلیقیه یعنی چه؟ «لو كان الاستصحاب حجة من باب الاخبار»، با اینکه کثیری اصلاً قبول ندارند که استصحاب از باب روایات حجت است. «لو كان الاستصحاب حجة من باب الاخبار» فرقی نیست بین صور ثلاثه، آیا این هم رأی معصوم است؟ این هم یک نظری است که معصوم در این باب بدهد؟ نظر معصوم یا این است که فرق هست یا نیست، دیگر آنها تعلیق درست نمی کنند. این تعلیق ها برای ما است که دور از واقعیات مسائل و احکام هستیم اما آنها که احکام برایشان روشن است، مسائل برای آنها روشن است؛ معنی ندارد که به صورت یک مسأله اصولیه این سبکی، مثلاً رأی امام این باشد که «لو كان الاستصحاب حجة من باب الاخبار». این چیست که کسی بخواهد روی آن ادعای اجماع بکند و یا حتی اجماع محصلی در این رابطه تخیل بکند؟ اصلاً اینجا جای اجماع نیست و این ربطی به مسأله اجماع ندارد و ما نمی توانیم ملاک حجیت اجماع که مسأله رأی معصوم و استکشاف رأی معصوم است را در اینجا پیاده بکنیم و بگوییم: معصوم هم مثل ما قضیه تعلیقیه درست کرده است. باید یک چنین رأی را ما به وسیله اجماع استکشاف بکنیم. لذا مسأله اجماع به هیچ وجه در اینجا قابل طرح نیست.

کالعدم بودن وجود ظن غیر معتبر

اما دلیل دیگری که ذکر شده است، مثل یک برهان عقلی می ماند که این دلیل را مرحوم شیخ ذکر کرده است. دلیل این است که این آدمی که مظنه پیدا می کند چون عمده نقطه حساس بحث این صورت است که اگر کسی ظن به ارتفاع حالت سابقه پیدا کرد، آیا این می تواند استصحاب بکند یا نه؟ با اینکه ظن به ارتفاع حالت سابقه دارد و صدی هشتاد معتقد است که وضویش باطل شده است، آیا می تواند استصحاب بکند یا نه؟ نقطه حساس مسأله این صورت است. دلیل می گوید: این ظنی که برای این به خلاف حالت سابقه، پیدا شده است، یک وقت این ظن از ظنونی است که دلیل قطعی بر عدم اعتبارش

قائم شده است؛ یعنی در عین اینکه مظنه هست لکن دلیل محکمی آمده گفته است که این مظنه، حجیت ندارد. مثل اینکه در شبهات حکمیه اگر کسی از راه قیاس، ظن به ارتفاع حالت سابقه پیدا بکند، دلیل قائم شده است بر عدم اعتبار ظن قیاسی، دلیل قائم شده است بر اینکه این هیچ فایده ای ندارد. اما یک وقت است که ظن از ظنونی است که نه دلیل بر اعتبارش قائم شده است و نه دلیل بر عدم اعتبارش قائم شده است. در عین اینکه ظن است، ظن مشکوک الحجیه است، ظنی است که حجیت آن مشکوک است و اعتبارش مشکوک است، مثل ظنونی که نه دلیل بر اعتبار دارد و نه دلیل بر عدم اعتبار.

این دلیل می گوید: اگر ظن از آن قسم اول باشد که دلیل قطعی بر عدم اعتبارش قائم شده است، معنای دلیل قطعی بر عدم اعتبارش این است که وجود این ظن کالعدم است.

اگر اسلام گفت: ظن قیاسی اعتبار ندارد، معنایش این است که وجود این ظن قیاسی کالعدم است. اگر یک چیزی وجودش کالعدم است، این نمی تواند مانعیت از جریان استصحاب پیدا بکند. اگر ظن قیاسی به خلاف حالت سابقه پیدا کردیم، با اینکه دلیل، ظن قیاسی را غیر معتبر اعلام کرده است، خود شارع فرموده است: «هذا الظن وجوده کالعدم»، وقتی که وجودش کالعدم است، دیگر نمی تواند جلوگیری از جریان استصحاب بکند. این روشن است.

و اما فرض دوم که یک ظنی داشته باشیم که مشکوک الاعتبار و مشکوک الحجیه باشد، دلیل می گوید: اگر بخواهید به یک ظن مشکوک الاعتبار، یقین را نقض بکنید، در حقیقت نقض یقین به شک کرده اید نه به ظن برای اینکه مظنه مشکوک الاعتبار است. از نظر حجیت، شما شک دارید که «انه حجه أم لا»؟ یک چیزی که پشتوانه اش مشکوک است، اعتبارش مشکوک است، اگر شما بخواهید یقین را به او نقض بکنید، معنایش این است که شما نقض یقین به شک کرده اید و «لا تنقض الیقین بالشک»، جلوی شما را می گیرد.

یک چنین دلیل شبه برهانی در اینجا اقامه شده است. آیا این دلیل تمام است یا این دلیل هم قابل مناقشه است؟ ظاهرش این است که هر دو فرضش، قابل مناقشه است.

از بین نرفتن ظن در صورت عدم اعتبار آن

اما درباره ظن قیاسی، این که دلیل قطعی می گوید: «الظن القیاسی لیس بحجه»، این

معنایش این است که اگر شما از راه قیاس، ظن به یک حکمی پیدا کردید، این ظن قیاسی از نظر شارع، برای اثبات حکم حجیت ندارد. آیا مفادش بیشتر از این است؟ کجای عبارت آن دلیلی که می گوید: ظن قیاسی حجت نیست، نوشته است که «وجود هذا الظن كعدمه»؟ این را شما از کجا در آوردید؟ ظن قیاسی حجت نیست؛ یعنی شارع می گوید: از راه مظنه قیاسی حق ندارید حکم را ثابت بکنید. اگر ظن قیاسی فرضاً از باب مثال گفت: نماز جمعه واجب نیست، شما حق ندارید این ظن قیاسی را حجت برای این حکم قرار بدهید. اما معنایش این نیست که تو مظنه نداری.

مثلاً اگر شما نذر کردید که اگر یک روزی برای شما ظن به عدم وجوب نماز جمعه پیدا بشود، مثلاً ده تومان صدقه بدهید. حالا از راه ظن قیاسی، ظن به عدم وجوب نماز جمعه پیدا کردید، آیا ادله عدم حجیت قیاس می گوید: شما مظنه ندارید «فلا يجب عليك الوفاء بالنذر»؟ اینجا وفای به نذر واجب است یا واجب نیست؟ بلا اشکال معنای اینکه وفای به نذر واجب است، این نیست که ظن قیاسی حجت است. بحث در حجیت نبوده است. دلیل بطلان قیاس می گوید: ظن قیاسی «لیس بحجه» اما نمی گوید: «هو لیس بظن و وجوده كالعدم». این «وجوده كالعدم» را شما از کجا در می آورید؟ او فقط نفی حجیت می کند، می گوید: از این راه حق نداری که به حکم خدا برسی؟ ما هم قبول می کنیم. ما از راه ظن قیاسی حکمی را ثابت نمی کنیم اما آیا ظن قیاسی، ظن هم نیست که اگر من آن طوری نذر کردم، وفای به نذر بر من لازم نباشد؟ دلیل بطلان قیاس، واقعیت ظن را نفی نمی کند بلکه حجیت ظن را نفی می کند. از کجا استفاده می کنیم که این ظن «وجوده كالعدم» تا با «لا تنقض الیقین بالشک» در مورد وجوب این ظن، استصحاب را جاری بکنید؟

اما آن شق دوم: اگر ما یک ظنی داشته باشیم که در حجیت آن شک بکنیم، خودش مظنه است لکن حجیتش مشکوک است، نه دلیل بر اعتبار دارد و نه دلیل بر عدم اعتبار، این جا گفتید: اگر به ظن مشکوک الحجه بخوایم نقض یقین بکنیم، این اسمش «نقض الیقین بالشک» است، نه «نقض الیقین بالظن» برای اینکه درست است که این ظن است اما اعتبارش مشکوک است، حجیتش مشکوک است و شما در حقیقت دارید نقض یقین به شک می کنید.

می‌گوییم: این اصلاً یک مغالطه است. این حرف، یک مغالطه خیلی ظریفی است برای اینکه آن شکی که ما بحث داریم در اینکه ناقض یقین می‌تواند باشد یا نباشد، آن شکی است که به همان متیقن متعلق باشد. یقین به طهارت و شك در طهارت. اما شك در چیز دیگر، چه ارتباطی به یقین طهارت دارد؟ شما اینجا مسأله را قاطی کردید برای اینکه ما اینجا سه چیز داریم: یکی یقین به حالت سابقه و یکی ظن به ارتفاع حالت سابقه که به همان یقین می‌خورد و یکی شك در حجیت این مظنه. شك در حجیت، متعلقش حجیت است، نه متعلقش طهارت است. شك در حجیت به حجیت اضافه و ارتباط پیدا می‌کند.

آیا می‌شود «لا- تنقض اليقين بالشك» را این طوری معنا بکنیم: «لا تنقض اليقين بالطهاره بالشك في الحجية»؟ معنایی که شما کردید اینطوری می‌شود. «لا تنقض اليقين بالطهاره بالشك في الحجية». این که معنای «لا تنقض» نیست. مشکوک، باید همان متیقن باشد.

پس اگر یک ظنی در عین اینکه ظن شد، مشکوک الحجیه شد، این شك در حجیت سبب نمی‌شود که مصداق «لا تنقض اليقين بالشك» درست بکند. مصداق «لا تنقض اليقين بالشك» شكش باید به همان متعلق یقین متعلق بشود، نه اینکه یقین به طهارت متعلق بشود و شك به حجیت تعلق پیدا بکند. لذا این وجه دوم و این صورت دوم هم باطل است لکن نیازی به این مسائل نبود و قرائنی در کار هست که خود نفس تعبیر «لا- تنقض اليقين بالشك» کافی بود که ما اثبات بکنیم که استصحاب هم در صورت شك در متساوی الطرفین و هم ظن بر وفق حالت سابقه و هم ظن به ارتفاع حالت سابقه، در هر سه صورت جریان دارد.

پرسش:

- ۱ - عدم ارتباط کلمه نقض را به متیقن توضیح دهید.
- ۲ - مقتضای مبنای شیخ (ره) در معنای «لا تنقض اليقين بالشك» چیست؟
- ۳ - اشکال تمسک شیخ (ره) را به اجماع در ما نحن فيه بیان کنید.
- ۴ - دلیل دوم شیخ (ره) بر اینکه مراد از شك، ضد اليقين است را با جوابش توضیح دهید.
- ۵ - مقتضای لزوم تعلق شك و يقين به يك موضوع چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اعتبار بقای موضوع در استصحاب

در دو مقام بحث شده است: یک مقام این است که بقای موضوع در استصحاب، معتبر است و اگر موضوع باقی نباشد، استصحاب جریان پیدا نمی کند. مقام دوم: این است که استصحاب در جایی جریان پیدا می کند که یک اماره معتبره برخلاف حالت سابقه وجود نداشته باشد و اینکه ما در دو بحث گذشته عرض کردیم که استصحاب با ظن به خلاف هم جریان پیدا می کند، پیدا بود که مقصود از ظن، ظن غیر معتبره است و لذا در دلیل دیروز آن را به دو قسم تقسیم کردیم که یک وقت دلیل بر عدم اعتبار ظن غیر معتبر، قائم شده است و یک وقت مشکوک الاعتبار است. پس اگر در مجرای استصحاب، یک اماره خلاف حالت سابقه تحقق داشته باشد، استصحاب جریان ندارد.

اما مقام اول که در استصحاب، بقای موضوع معتبر است، در کلمات بزرگان و محققین از اصولیین به همین سبک تعبیر شده است که «يعتبر بقاء الموضوع» در

استصحاب یا به تعبیر دیگر: احراز بقای موضوع در استصحاب معتبر است. باید بقای موضوع، احراز شده باشد. بقای موضوع نباید مورد تردید باشد، تا استصحاب بتواند جریان پیدا بکند. بحث در این است که اولاً: مقصود از بقای موضوع چیست؟ ثانیاً: دلیل بر اعتبار بقای موضوع در استصحاب چیست؟ چه دلیلی می‌گوید: «يعتبر فی جریان الاستصحاب بقاء الموضوع»؟

معنای بقای موضوع

آن طوری که از تتبع کلمات استفاده می‌شود، دربارهٔ بقاء الموضوع، سه احتمال و سه قول وجود دارد: یک قول می‌گوید: معنای بقاء الموضوع این است که ما بقای موضوع را خارجاً و به حسب وجود خارجی احراز کرده باشیم. پس مقصود از بقا، همان بقا در وجود خارجی و تحقق عینی است. هر کجا ما این معنا را احراز کرده باشیم، می‌توانیم استصحاب را جاری بکنیم. لازمهٔ این بیان این است که اگر ما یک وقت «کان زید قائماً» را به نحو کان ناقصه و به نحو اینکه زید موجود اتصاف به قیام دارد، استصحاب کردیم، اینجا اگر یقین داریم که زید در سابق قائم بوده و الان شک داریم که در اینکه زید قائم است یا نه، معنای احراز بقای موضوع روی این قول، این است که ما الان که شک داریم که زید قائم است یا نه، وجود خارجی زید در حال استصحاب برای ما محرز باشد و ما شک داشته باشیم در اینکه زید محرز الوجود، آیا الان قیام دارد یا ندارد و استصحابش را جاری بکنیم. اینجا بنابراین قول، احراز بقای موضوع تحقق دارد. «کان زید الموجود قائماً» و الان شک دارم در اینکه «زید الموجود هل یکون قائماً ام لا» استصحاب بکنیم بقای قیام زید را.

اما اگر قضیهٔ متیقنه به این صورت بود که سابقاً می‌دانستیم زید موجود است «زید موجود قطعاً» و الان در بقای وجود او شک داریم. بنابراین قول، دیگر حق نداریم استصحاب را جاری کنیم برای اینکه اگر بخواهید استصحاب بقای وجود زید را جاری بکنید، شرطش این است که وجود خارجی زید را به عنوان بقای موضوع، احراز کرده باشید آن وقت می‌توانید استصحاب را جاری بکنید. اگر ما بقای وجود خارجی زید را احراز کرده باشیم که دیگر شک نداریم در «زید موجود». پس اینجایی که زید قبلاً وجود داشته است و الان شک می‌کنیم که آیا «زید موجود» به قوت خودش باقی است، یا نه،

اینجا بنابراین قول حق نداریم استصحاب جاری بکنیم برای اینکه «يعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع و معنى بقاء الموضوع احراز وجود الموضوع خارجا» و اگر ما وجود زید را در خارج، احراز کردیم دیگر کاری به استصحاب نداریم. معنا ندارد که اول احراز بکنیم و بعد استصحاب بکنیم. شک ما متعلق به همین بقای وجود زید و حیات زید است. لذا اگر کسی بقاء الموضوع را به معنای وجود خارجی موضوع، معنا بکند، روی این مبنا، این استصحاب نمی تواند جریان پیدا کند.

اشکال این مبنا این است که می گوید: در صورت شک در وجود، اگر استصحاب وجود بخواهد جریان پیدا بکند، شرطش این است که باید وجود الموضوع خارجا احراز بشود؛ یعنی الان احراز کرده باشید که «زید موجود»، تا زمینه ای برای استصحاب وجود تحقق پیدا بکند. لذا مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه)، با توجه به اینکه اگر بقاء الموضوع را به معنای بقای خارجی معنا بکنیم، یک چنین اشکالی توجه پیدا می کند، مسأله را طور دیگری عنوان کرده اند و بقاء الموضوع را به نحو دیگری بیان کرده اند.

معنای بقای موضوع از نظر شیخ انصاری (ره)

مرحوم شیخ می فرماید: مقصود از موضوع «معروض مستصحب» است آنکه مستصحب بر او عارض می شود. بعد می فرماید: معنای بقای موضوع این است که این مستصحب ما در رابطه با موضوع، هر وضعی را که در زمان سابق و در آن حالت متیقنه داشت، به همان نحو باقی بماند، به همان کیفیت شما بقایش را احراز بکنید و به همان صورت شما بقایش را احراز کرده باشید. بعد می فرماید: در قضیه «زید قائم»، اینجا معروض مستصحب ما عبارت از زید موجود در خارج است برای اینکه «زید قائم» در همان زمانی که متیقن بوده است. وقتی که می خواهند معنا بکنند، معنای «زید قائم، زید الموجود فی الخارج قائم» است. اینجا اگر شما خواستید استصحاب بکنید، باید بقای این «زید الموجود فی الخارج» را احراز کرده باشید، منتها شک شما، متعلق به قیام است. قیام در زمان سابق «کان متیقنا» و الان قیام برای شما مشکوک است، اما قضیه، همان قضیه است. موضوع، همان موضوع در زمان سابق است. پس مرحوم شیخ می فرماید: در «زید قائم» وقتی شما استصحاب قیام را جاری می کنید، باید بقای وجود خارجی زید را احراز بکنید و این جای تردید نیست. و اما آن طرف مسأله: نفس این قضیه «زید موجود» زیدی

که موضوع برای «موجود» واقع شده که دیگر «زید الموجود فی الخارج» نیست برای اینکه اگر موضوع «زید موجود» زید الموجود فی الخارج باشد که این قضیه ضروریه به شرط محمول است. موضوع «زید موجود» چیست؟ می فرماید: آن زیدی که تقرر ذهنی دارد، آن زیدی که در وعاء ذهن تحقق پیدا کرده است، این زید متقرر «فی الذهن موجود فی الخارج»، الان که شما شک می کنید و می خواهید استصحاب بقای وجود را جاری بکنید، باید موضوع در «زید موجود»، به همان کیفیتی که در زمان سابق اخذ شده است، به همان کیفیت اخذ بکنید؛ یعنی الان که می خواهید استصحاب وجود زید را جاری بکنید، معنای بقای موضوع، دیگر بقای زید در وجود خارجی نیست برای اینکه زید به عنوان وجود خارجی، موضوعیت برای «موجود» پیدا نکرده بود بلکه به عنوان تقرر ذهنی موضوع برای «موجود» قرار گرفته بود و معنای بقای موضوع؛ یعنی زید به اضافه تقرر ذهنی، زید به اضافه تحقق در وعاء ذهن. معنای بقای موضوع در این مثال این است.

پس معنای بقای موضوع؛ یعنی به همان کیفیتی که در سابق موضوعیت داشته است.

در «زید قائم»، آن زیدی که موضوع برای «قائم» است، «زید الموجود فی الخارج» است اما در «زید موجود»، آن زیدی که موضوع برای «موجود» است، آن «زید موجود فی الخارج» نیست بلکه آن زید متصور شماس است، آن زید متقرر در ذهن شماس است، آن زید ثابت در وعاء ذهنی، «موجود فی الخارج» است و معنای بقای موضوع؛ یعنی به همین کیفیت و به همین صورت. لذا همان طوری که در مورد «زید قائم» می توانید استصحاب قیام زید را جاری بکنید، استصحاب وجود زید هم به همین کیفیتی که ذکر شد، قابل جریان است. مرحوم شیخ مسأله را به این کیفیت مطرح کرده اند.

خلط بین وجود ذهنی و وجود خارجی در کلام شیخ انصاری

لکن اولاً: یک اشکالی به ایشان هست که شما در قضیه «زید موجود»، گفتید: زید متقرر در ذهن، موجود است در حالی که در فلسفه ثابت شده است که وجود ذهنی و وجود خارجی، متضاد باهم هستند. اینها دو نوع از وجود هستند و غیرقابل اجتماع هستند. معقول نیست که وجود ذهنی؛ یعنی موجود در ذهن، با وصف اینکه وجود در ذهن دارد، در خارج تحقق پیدا بکند و همین طور موجود در خارج، با وصف وجودش در خارج، معقول نیست که در ذهن جایگزین بشود و لباس وجود پیدا بکند.

آن چه

هست این است «الماهیه قد توجد فی الخارج و قد توجد فی الذهن» و ذهن و خارج، قسیم یکدیگر هستند. معقول نیست ما قضیه «زید موجود» را به این نحو معنا بکنیم که «زید المتقرر فی الذهن موجود فی الخارج». این یک مسأله ممتنع و بدیهی البطلان است.

لذا اگر در باب «زید موجود» به این کیفیت بخواهیم تقرر را مطرح بکنیم، این باطل است بلکه قضیه «زید موجود» مثل قضیه «الماهیه موجوده» است. وقتی که وجود را حمل بر ماهیت می کنید و ماهیت را موضوع برای وجود قرار می دهید، کدام ماهیت، موضوع برای وجود قرار گرفته است؟ وقتی که می گوئید: «الماهیه موجوده»، آیا ماهیت مقیده به وجود خارجی موجوده؟ یا ماهیت متقیده به وجود ذهنی موجوده؟ آن اولی که ضروریه به شرط محمول است. دومی هم محال و مستحیل است. پس معنای «الماهیه موجوده»؛ یعنی ذات الماهیه؛ یعنی «نفس الماهیه مع قطع النظر عن اضافته الی الوجود، مع قطع النظر عن الوجودین الذهنیه و الخارجی». می گوئید: «ذات الماهیه موجوده فی الخارج، ذات الماهیه موجوده فی الذهن». مسأله در «موجوده فی الذهن» هم به همین صورت است. لذا در قضیه «زید موجود»، آن چه موضوع است ذات زید است نه زید موجود در خارج، نه زید موجود در ذهن. نفس زید، موجود در خارج است.

(سؤال... و پاسخ استاد): محققین می گویند: «لنا سنخان من الوجود»: یک نوعش عبارت از وجود خارجی است و یک نوعش عبارت از وجود ذهنی است. اما مقسم چطور؟ بحث در مقسم است. مقسم، نه تقید به وجود ذهنی دارد و نه تقید به وجود خارجی دارد. پس «زید موجود»؛ یعنی «ذات زید موجود» نه زید موجود در خارج و نه زید متقرر در وعاء ذهن.

لذا از مرحوم شیخ سؤال می کنیم: شما که می گوئید: بقاء الموضوع در اینجا معتبر است، «ما معنی بقاء الموضوع هنا؟ چه چیز باید اینجا باقی باشد؟ شما که می گوئید:

استصحاب وجود زید را جاری می کنیم و از طرف دیگر می گوئید: «يعتبر فی الاستصحاب احراز بقاء الموضوع»، ما اینجا چه چیز را احراز بکنیم تا استصحاب جریان پیدا بکند؟ آیا اینجا بقاء الموضوع نمی خواهیم؟ یا اینجا احراز بقای موضوع یک معنای خاصی دارد؟ «ما معنی احراز بقاء الموضوع»؟

اینجاست که این اشکال، ما را به یک نکته اساسی در این مسأله، هدایت می کند که اصلاً روش بحث را تغییر می دهد و عنوان حرف را عوض می کند البته با توجه به یک

اشکال دیگری که در کلام شیخ هست و آن اشکال این است که مرحوم شیخ می فرماید:

این موضوعی که ما در اینجا بحث می کنیم، معروض مستصحب است. مستصحب ما چیست تا ما در معروضش بحث بکنیم؟ از حرفهای شیخ استفاده می شود که در «زید قائم»، مستصحب ما «قائم» است و در «زید موجود»، مستصحب ما «موجود» است؛ یعنی آن که در «زید قائم»، استصحاب روی او جریان پیدا می کند، و مجرای استصحاب قرار می گیرد، قائم است و در «زید موجود»، «موجود» است. لذا مرحوم شیخ می گوید: در «زید قائم»، «موضوع المستصحب و معروض المستصحب»، عبارت از زید موجود در خارج است و در «زید موجود»، معروض مستصحب، عبارت از زید متقرر در ذهن است. این بیان شیخ هم یک اشکال اساسی دارد و نیاز به این دارد که یک مقدمه کوتاهی ذکر بشود که این مقدمه کوتاه، مشکلات را در این رابطه حل می کند.

مقدمه این است که به اصطلاح دلیل ما در باب استصحاب، «لا تنقض الیقین بالشک» است. ما که استصحاب را از راه روایات حجت می دانیم، غیر از «لا تنقض الیقین بالشک» در باب استصحاب، چیزی دیگری نداریم. کلمه یقین و شک در «لا تنقض الیقین بالشک» اخذ شده است. اولاً- این معنا را بررسی کنیم که آیا یقین و شک به مفاهیم تصویری می تواند تعلق بگیرد یا یقین و شک همیشه باید به قضیه تعلق بگیرد؟ آیا متعلق یقین و شک، قضایا و معانی تصدیقیه است؟ یا اینکه انسان می تواند یقین به یک معنای تصویری و یک مفهوم تصویری پیدا بکند؟

لزوم تعلق یقین و شک به مفاهیم تصدیقیه

پیدا است که یقین و شک باید به قضیه متعلق بشود. در آنجایی که مفاد کان ناقصه باشد، وقتی که یقین دارید «بان زیدا قائم»؛ یعنی این مجموع، متیقن شماست، این قضیه، متیقن شماست، این موضوع و محمول و نسبت که یک معنای تصدیقی است، متیقن شماست. در باب شک هم همین طور است. در باب ظن هم همین طور است. در باب وهم هم همین طور است و اگر این مسائل به کان تامه تعلق بگیرد، وقتی که شما یقین می کنید به وجود زید یا یقین می کنید به قیام زید، معنایش این نیست که قیام زید به یک معنای تصویری، متیقن شماست.

آن که انسان را قدری گول می زند و عبارت مرحوم آخوند هم قدری کاشف از این

است که نزد ایشان هم توهم شده، این است که انسان فکر می کند که وقتی که یقین به قیام زید دارد، قیام زید یک مضاف و مضاف الیه است، یک معنای تصویری است اما مسأله، این نیست. آیا قیام زیدی که به معنای تصویری است، متیقن شماسست، یا قیام زید به معنای تصدیقی، متیقن شماسست؟

اگر بگویید: یقین دارم به قیام زید به معنای تصویری، هم با «موجود» می سازد و هم با «معدوم» می سازد اما آیا معنای یقین به قیام زید، این است؟ یا معنای یقین به قیام زید، یقین به قیام زید موجود است؛ یعنی یقین به معنای تصدیقی، به معنای کان تامه که معنای کان تامه «کان زید ای زید موجود» است و الا معنا ندارد که یقین به قیام زید به معنای تصویری پیدا بکند. قیام زید به معنای تصویری هم با «موجود» می سازد و هم با «معدوم» می سازد، لذاست که اگر بخواهید قضیه ترتیب بدهید هم می توانید بگویید: «قیام زید موجود» و هم می توانید بگویید: «قیام زید غیر موجود». شما که یقین به قیام زید دارید اگر معنای تصویری تحقق پیدا بکنند، معنایش این است که قیام زید «مع قطع النظر عن الموجودیه و المعدومیه» متیقن من است. آیا این حرف درست است؟ یا اینکه وقتی در تعبیر می گوئید: من یقین به قیام زید دارم، معنایش این است که یقین دارم «بان قیام زید متحقق، بان قیام زید موجود»؟

پس یقین همیشه به قضایای تصدیقیه و معانی تصدیقیه تعلق می گیرد. شک هم همین طور است. اگر شما شک بکنید در آیه شریفه که خداوند می فرماید: «أفی الله شک»، شاید ابتداء انسان خیال بکند که این شک در یک معنای تصویری است اما «أفی الله شک»؛ یعنی «أفی أن الله موجود شک». شک در رابطه با قضیه است، در رابطه با یک معنای تصدیقی است. آیا شکی هست «فی أن الله تعالی موجود» و الا اگر «موجود» را کنار بگذاریم و الله هم قابل «موجود» باشد و هم قابل «معدوم» باشد، این شک در رابطه الله به معنای تصویری، اصلا غیر قابل تصور است.

لازمه تعلق اوصاف نفسانیه به معانی تصدیقیه

پس اصولاً- متعلقات این اوصاف نفسانیه به عنوان یقین، به عنوان شک، به عنوان ظن، به عنوان وهم، تماما معانی تصدیقیه و قضایا خواهد بود. حالا که این طور شد، ما که «لا تنقض الیقین بالشک» داریم و دار و ندار ما منحصرأ همین عبارت شریفه «لا تنقض

اليقين بالشك» است و این عبارت دیگری از استصحاب است، حالا که یقین و شک به قضایای تصدیقیه تعلق پیدا می کند، آیا استصحاب در چه چیزی جاری می شود؟ مستصحب شما چیست؟ وقتی که شما وضو را استصحاب می کنید؟ چه را استصحاب می کنید؟ آیا معنای تصوری، استصحاب می شود؟ یا متیقن، استصحاب می شود؟ «لا- تنقض اليقين بالشك» استصحاب را در رابطه با متیقن مطرح کرده است. متیقن، قضیه است. غیر قضیه نمی شود عنوان متیقن و مشکوک پیدا بکند. در نتیجه، در تمام موارد، استصحاب در قضیه جاری می شود.

اصلاً ما استصحاب در معنای تصوری نداریم برای اینکه یقین و شک در رابطه با معانی تصوری مطرح نیست. هر کجا پای استصحاب مطرح است، پای قضیه مطرح است، پای موضوع و محمول مطرح است، پای مسند و مسند الیه مطرح است. اگر پای اینها مطرح شد، اگر کسی از ما سؤال کرد که شما چه را استصحاب می کنید؟ مستصحب شما چیست؟ ما مجبوریم که بگوییم: «مستصحبنا قضیه مشتمله علی الموضوع و المحمول». پس اینکه شما استصحاب بقای وضو را جاری می کنید، این از نظر تعبیر، یک سنخ مسامحه در آن وجود دارد و الا آن که استصحاب در آن جاری می شود، این است که «انی کنت متطهرا و أشك فی أنی فی هذا الحال، هل اکون متطهرا ام لا اکون متطهرا» و مستصحب، همین «انی کنت متطهرا»، به معنای قضیه و به معنای تصدیقی خواهد بود.

پس با توجه به اینکه یقین و شک در روایات «لا تنقض» ناظر به قضایاست، می فهمیم که مستصحب ما، عبارت از نفس قضیه خواهد بود. این یک مقدمه هم برای اشکال به کلام شیخ و هم به عنوان راهگشای اصل مطلب در مسأله بقاء الموضوع بود.

پرسش:

۱- قول اول در باب معنای بقای موضوع را با اشکالش توضیح دهید.

۲- معنای بقای موضوع را از نظر شیخ انصاری (ره) بیان کنید.

۳- اشکال خلط بین وجود ذهنی و وجود خارجی را در کلام شیخ انصاری شرح دهید.

۴- لزوم تعلق یقین و شک به مفاهیم تصدیقیه بیانگر چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مقتضای دقت در دلیل استصحاب

عرض کردیم که عمده چیزی که باید در این بحث، ملاک قرار بگیرد، «لا تنقض اليقين بالشك» است و ما در اینجا ملاحظه می کنیم که هم عنوان یقین و شک مطرح شده است و هم عنوان نقض، متعلق نهی قرار گرفته است. همان طوری که ملاحظه فرمودید، عنوان یقین و شک نمی تواند به امر تصوری تعلق بگیرد. یقین همیشه مربوط به یک معنای تصدیقی است و همین طور عناوین دیگری از این قبیل.

پس ما از استعمال کلمه یقین می فهمیم که یک قضیه متیقنه ای در کار است، و از استعمال کلمه شک می فهمیم که قضیه مشکوکه ای در کار است، و کأنّ به جای کلمه یقین و شک، تعبیر شده است: «لا تنقض القضیه المتیقنه بالقضیه المشکوکه». و از استعمال کلمه نقض و اینکه نقض را متعلق نهی قرار داده است، این نکته را استفاده می کنیم که قضیه متیقنه و مشکوکه باید اتحاد داشته باشد. معنا ندارد که بگویند: قضیه متیقنه ای که

عبارت از «زید عادل» است را شما به قضیه مشکو که عبارت از مثلاً «عمرو فاسق» است، نقض نکنید. وقتی که عنوان نقض در دلیل استصحاب، مطرح است، ما با توجه به این کلمه می فهمیم که باید قضیه مشکو که، همان قضیه متیقنه باشد، و بین قضیه مشکو که و قضیه متیقنه، مغایرتی تحقق نداشته باشد و الا عنوان نقض، صدق نمی کند و «لا تنقض» پیاده نمی شود. یقین به طهارت بدن با شک مثلاً در نجاست ثوب، مرتبط به هم نیست که این قضیه متیقنه به آن قضیه مشکو که نقض نشود. آن هم با نکته ای که ما از «لا تنقض» استفاده می کردیم که آن خصوصیت و استحکامی که در یقین وجود دارد، صلاحیت ندارد (به تعبیر بعضی از روایات لا ینبغی) سزاوار نیست که یقینی که اینجور دارای استحکام است به واسطه شکی که دارای تزلزل است نقض بشود.

مغایرت زمانی بین موضوع و محمول در باب استصحاب

وقتی که این معنا را ملاحظه می کنیم، می بینیم که قضیه متیقنه و قضیه مشکو که باید به تمام معنا اتحاد باشد، و از طرف دیگر این معنا هم مسلم است که یک قضیه با تمام خصوصیات نمی شود هم متیقن باشد و هم مشکو که باشد. ما استفاده می کنیم که مغایرتی که بین القضیتین تحقق دارد فقط مغایرت زمانی است. قضیه متیقنه به لحاظ زمان، سابق است و همان قضیه به لحاظ زمان لاحق، مشکو که است، بدون اینکه زمان در قضیه، دخالت داشته باشد، بدون اینکه زمان، قیدیت داشته باشد و الا در آنجایی که زمان، قیدیت پیدا بکند، نمی توانید آن را استصحاب کنید.

عبارت اخری: شما که یقین می کنید به یک قضیه ای یک وقت زمان را ظرف یقین به این قضیه قرار می دهید یعنی زمان را در رابطه با متیقن و به عنوان قید متیقن، ملاحظه نمی کنید. یک وقت این است که زمان قیدیت پیدا می کند. در بحثهای گذشته هم ملاحظه کردید آنجاهایی که زمان، قیدیت پیدا بکند، اصلاً جای استصحاب نیست. معنا ندارد آنجا استصحاب جریان پیدا بکند.

پس مغایرت بین قضیه متیقنه و قضیه مشکو که تنها در بعد زمان است، و زمان هم به عنوان ظرفیت اخذ شده است، نه به عنوان قیدیت. آیا از «لا تنقض الیقین بالشک» ما بیشتر از این استفاده می کنیم؟ در حقیقت آن چیزی که «لا تنقض الیقین بالشک» بر آن دلالت می کند این است که به لحاظ کلمه نقض، باید قضیه متیقنه و قضیه مشکو که،

وحدت داشته باشد. آن وقت معنای اینکه می‌گوییم: دو قضیه وحدت دارند، (قضیه هم موضوع دارد و هم محمول) معنای وحدت قضیتین، یعنی هم موضوعا واحد باشد و هم محمولا واحد باشد. «زید قائم» همان طوری که با «عمر و قاعد» مغایر است، با «زید قاعد» هم مغایر است، با «عمر و قائم» هم مغایر است. پس معنای وحدت قضیتین این است که قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه هم موضوعشان یکی باشد و هم محمولشان یکی باشد.

کلام محقق خراسانی (ره) در معنای بقای موضوع و اشکالات آن

اینجا تعجب از محقق خراسانی است که ایشان یقین و شک را به همان کیفیتی که ما عرض کردیم، بیان فرموده اند، یعنی فرموده اند: یقین همان قضیه متیقنه، شک هم همان قضیه مشکوکه است، لکن در عین حال می‌فرمایند: معنای بقای موضوع در استصحاب، این است که موضوع در این دو قضیه، متحد باشد، موضوع در قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه، متحد باشد.

از ایشان سؤال می‌شود که این موضوع چه خصوصیتی دارد؟ شما وقتی قضیتین دارید: قضیه مشکوکه و متیقنه، آیا تنها موضوع این دو قضیه باید اتحاد داشته باشد؟ یا معنای وحدت قضیتین این است که موضوعا و محمولا متحد باشد؟ و اگر اتحاد موضوع و محمول هر دو شرط است، پس چه خصوصیتی دارد که ما از بین موضوع و محمول فقط موضوعش را ذکر بکنیم و بگوییم: «يعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع» و بعد معنا کنیم، بگوییم: «بقاء الموضوع» آن طوری نیست که مرحوم شیخ انصاری فرمودند، و آن طور دیگری نیست که بعض دیگر گفته اند که معنای بقای موضوع یعنی احراز خارجی موضوع، هیچ کدام از این دو تا نیست، بلکه معنای بقاء الموضوع این است که موضوع این قضیه مشکوکه و موضوع قضیه متیقنه واحد باشد.

سؤال این است که این موضوع چه خصوصیتی دارد؟ وقتی که ما دو تا قضیه داریم و وقتی که وحدت قضیتین، معتبر است و وقتی که معنای وحدت قضیتین، اتحاد در موضوع و محمول هر دو است، مع ذلك ما بیایم روی موضوع انگشت بگذاریم، بگوییم: «يعتبر ان يكون الموضوع في القضيتين واحدا»؟

البته ایشان بعد تشبیه می‌کند، می‌فرماید: «کاتحدهما حکما»، اما این تشبیه به معنای

این است که ما وحدت موضوع را به اتحاد در حکم تشبیه کنیم درحالی که ملاک هر دو یکی است و هر دو به یک نحو مدخلیت دارد، و ملاک دخالت هر دو، یک ملاک است.

«لنا قضیتان یعتبر وحدت هاتین القضیتین و معنی الوحده» این است که این دو قضیه هم در موضوع، یکی باشد و هم در محمول یکی باشد. پس وجهی ندارد که در عین این که مسأله را به قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه معنا می کنیم، مع ذلک روی موضوع انگشت بگذاریم، بگوییم: موضوع در این دو قضیه باید واحد باشد. موضوع مثل محمول است، محمول هم مثل موضوع است. هر دو به یک ملاک و در یک رتبه در جریان استصحاب نقش دارند بدون اینکه مسأله تقدّم و تأخری مطرح باشد. لذا اگر «لا تنقض یقین بالشک» را این جوری معنی کردیم، دیگر اشکالی به ما توجه پیدا می کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): مسلم است یعنی بدون مراجعه به دلیل یا با توجه به دلیل، دلیل می گوید: وحدت قضیتین به چیست؟ آیا اول، مربوط به حکم است، دوم مربوط به موضوع؟ اولیت و ثانویت در اینجا مطرح نیست. معنای «وحدت القضیتین یعنی اتحادهما من حیث الموضوع و من حیث الحکم». این طور نیست که یک جهتش تقدم داشته باشد، و روشنتر باشد، و جهت دیگر را ما با تشبیه به او بخواهیم مسأله اش را حل کنیم. اصولاً اگر ما «لا تنقض» را این جوری معنا کردیم، اصلاً کلمه الموضوع و بقاء الموضوع را باید کنار ببریم، به جایش باید همان عنوان را بیاوریم، بگوییم: «یعتبر فی جریان الاستصحاب وحده القضیتین»، که این وحدت هم با حکم ارتباط دارد و هم با موضوع ارتباط دارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): آخوند می گوید: «یعتبر بقاء الموضوع» از ایشان سؤال می کنیم: «ما معنی بقاء الموضوع؟» می فرماید: معنای بقای موضوع این است که در قضیتین باید موضوع، یکی باشد. اشکال اول این است که چرا بقاء الموضوع را شما شرط می کنید؟ موضوع در قضیتین چه خصوصیتی دارد؟ آنکه دخالت دارد وحدت قضیتین است. اگر به منزله علت است باید روشنتر باشد، نه اینکه علت را شما به معلول تشبیه کنید و روشن تر بودن معلول را روشن کنید.

شرطیت وحدت موضوع در باب استصحاب

پس نتیجه این شد که ما اصلاً کلمه «بقاء الموضوع» به این عنوان نداریم و از

«لا تنقض» هم استفاده نمی شود. آن که از «لا تنقض» استفاده می شود «وحده القضيه المتيقنه و القضيه المشكوكه» است و «معنی وحده القضيتين وحدتهما موضوعا و حكما». این را ما كاملا از «لا تنقض اليقين بالشك» استفاده می کنیم. روی این بیان عرض کردیم که استصحاب در تمام موارد خیلی روشن جریان پیدا می کند. آن دو مثالی که دیروز زدیم: یکی مسأله «زید قائم» بود و یکی مسأله «زید موجود».

در مسأله «زید قائم» روی همه حرفهایی که در بقاء الموضوع زده شده است، می گفتیم: استصحاب «زید قائم» درست است، اما آنهایی که می گفتند: در استصحاب، احراز وجود خارجی موضوع شرط است، اینها در استصحاب «زید موجود» می ماندند، برای اینکه اگر بخواهند استصحاب کنند، اول باید وجود خارجی زید را به عنوان اینکه زید، موضوع برای «موجود» است احراز کنند درحالی که راهی برای احراز وجود خارجی زید نیست و اگر بخواهیم بگوییم: استصحاب جریان ندارد، نمی شود جلوی جریان استصحاب «زید موجود» را گرفت. لذا مرحوم شیخ مجبور شده بودند که بفرمایند: معنای «بقاء الموضوع» در «زید قائم» این است «زید الموجود فی الخارج قائم»، لذا اگر شما استصحاب کنید، باید وجود خارجی زید را احراز کرده باشید، و در «زید موجود» می فرمودند که وقتی ما یقین داریم «بان زیدا موجود» موضوع ما «زید المتقرر فی الذهن موجود» است و وقتی در استصحاب، ما بقاء موضوع را شرط می کنیم یعنی به همین کیفیت: زید متقرر در ذهن.

اشکال به مرحوم شیخ را دیروز عرض کردیم. روی مبنایی که خود ما در «لا-تنقض اليقين بالشك» دنبال کردیم، این حرفها اصلا نیست. باید قضیه متيقنه و مشکوک و واحد باشد. در استصحاب «زید قائم» قضیه متيقنه شما «زید قائم» است، قضیه مشکوک هم «زید قائم» است. در «زید موجود» هم همین طور. اصلا «زید موجود» با «زید قائم» فرق ندارد. در اینجا هم قضیه متيقنه «زید موجود» است، قضیه مشکوک هم «زید موجود» است. دیگر این که بگوییم: «زید موجود فی الخارج، زید متقرر فی الذهن» بقاء وجود خارجی اش شرط است، بقاء تقرر ذهنی اش شرط است، اینها همه حرف است. قضیه «زید موجود» متيقن بود و همین قضیه «زید موجود» مشکوک است. قضیتین می خواهیم.

آیا موضوع این دو قضیه عوض شده است، یا محمولش تغییر پیدا کرده است؟

لذا با این راه، هیچ فرقی بین قضیه «زید قائم» که بنحو كان ناقصه است و بین قضیه

«زید موجود» که به نحو کان تامه است، وجود ندارد. در هر دو، مستصحب ما نفس القضیه است، و در هر دو، وحدت بین القضیتین موضوعا و محمولا تحقق دارد، بدون اینکه سر سوزنی مغایرت در کار باشد.

این راه هم با «لا- تنقض الیقین بالشک» موافق است و هم چیزی است که ما از لسان روایت و از زبان «لا تنقض» استفاده می کنیم و هم جریان استصحاب را در تمامی این قضایا برای ما خیلی روشن بیان می کند بدون اینکه کوچکترین اشکالی به آن باشد.

حالا- مرحوم شیخ یک دلیل عقلی ذکر کرده اند که بعد از آنکه مسأله کاملا روشن است چندان فایده ندارد، لکن چون مرحوم شیخ ذکر کرده اند و دیگران هم متعرض شده اند، باید یک اشاره مختصری به این دلیل عقلی مرحوم شیخ کرد.

دلیل عقلی شیخ (ره) بر اعتبار بقای موضوع

مرحوم شیخ مستصحب را غیر از موضوع قرار می دهد و موضوع را عبارت از معروض مستصحب می داند، یعنی در حقیقت ما دو چیز داریم اینجا: یکی عرض که عبارت از مستصحب است و یکی معروض این عرض که عبارت از موضوع است، که ما بحث می کنیم بقاء الموضوع اعتبار دارد. شیخ (علیه الرحمه) یک دلیل عقلی در اعتبار بقای موضوع به همین نحوی که خودشان تصویر فرموده اند که موضوع را معروض قرار داده اند و مستصحب را عارض بر این معروض می دانند.

ایشان می فرماید: اگر بقاء موضوع شرط نباشد، اگر در جریان استصحاب بگوییم:

لازم نیست که موضوع باقی بماند، یعنی در حقیقت تعبیر کنیم که لازم نیست، معروض باقی بماند، که موضوع، عنوان معروضی دارد، اگر لازم نباشد که معروض باقی بماند، در این زمان لاحق ما چه کار می کنیم؟ الان در زمان لاحق، می خواهیم استصحاب کنیم.

معنای استصحاب، ابقاء عرض است، چون مستصحب، عارض بر موضوع است، می خواهیم بگوییم: این عرض الان تحقق دارد، این عرض در زمان لاحق تحقق دارد. و عرض در زمان لاحق، با نبودن موضوعش به سه نحو می تواند تحقق پیدا کند:

یکی اینکه بگوییم: در زمان لاحق عرض هست، و دیگر نیازی به معروض ندارد، ولو اینکه در زمان سابق، معروض داشت، اما چون ما بقاء موضوع را شرط نمی دانیم، الان در زمان لاحق می گوییم: عرض هست بدون معروض. می فرماید: این که ممتنع است. اصلا

خاصیت عرض این است که تحققش در معروض است. وجود عرض این خصوصیت را دارد که بدون معروض، امکان ندارد. پس اگر شما در زمان لاحق بخواهید مستصحب را که عبارت از عرض است ابقا کنید، بدون اینکه موضوع که عبارت از معروض است باقی باشد، این معنایش این است که عرض بدون معروض تحقق پیدا کند و این ممتنع است.

راه دومش این است که همین عرض با همین خصوصیت در معروض دیگری در زمان لاحق تحقق پیدا کند، که نتیجه این شود که عرض بدون معروض نباشد. می فرماید:

این هم ممتنع است برای اینکه انتقال عرض، محال است. البته این در فلسفه بحث شده است، لکن اشاره به دلیل محالیتش این است که اصلاً تشخص وجودی عرض، با معروض است. عرضی که ما می گوییم یعنی عرض متشخص، عرض متحقق. تشخص وجودی عرض با معروضش است. معنا ندارد عرضی که به واسطه یک معروض، تشخص وجودی پیدا کرده است با حفظ همان تشخص، عارض معروض دیگری شود، عرض معروض دیگری قرار بگیرد. این کأن به این برگشت می کند که وحدت بین این دو خصوصیت حاصل شود، وحدت بین این دو تشخص حاصل شود، درحالی که تشخصها، تباین بالکلیه دارند، و امکان ندارد تشخصها در یک دیگر هضم شوند. لذا اگر عرض بخواهد بعینه در یک معروض دیگری تحقق پیدا کند، مستلزم انتقال عرض است و انتقال عرض هم محال است.

راه سوم این است که بگوییم: ما آن عرض را کار نداریم، مثل آن عرض و شبیه آن عرض را در زمان لاحق در ضمن یک معروض دیگری اثبات می کنیم. کاری به معروض اول و بقاء موضوع نداریم. این که محال نیست که مثل آن عرض در ضمن یک معروض دیگری در زمان لاحق، تحقق پیدا کند. می فرماید: این محال نیست، لکن اسمش اصلاً استصحاب نیست برای اینکه استصحاب «ابقاء ما کان» است. همان که بود باقی بماند. آن که باقی نمانده است. شما مثل او را در ضمن یک معروض دیگری ثابت کردید و اثبات مثل او در ضمن یک معروض دیگر «لا یكون ابقاء و بالنتیجه لا یكون استصحابا».

پس مجبوریم بگوییم: همان معروض اول، که ما از آن تعبیر به موضوع می کنیم، باید در زمان لاحق «بعینه» بشخصه، بخصوصیاته» محفوظ باشد تا آن عرضی که ما به استصحاب ابقا می کنیم روی همان معروض اول و روی همان موضوع اول تثبیت شده باشد. پس در حقیقت این یک دلیل عقلی است که مرحوم شیخ بر بقای موضوع ذکر

کردند. حالا به چند اشکال اشاره کنیم.

عدم اعتبار دلیل عقلی در باب استصحاب شرعی

اولین اشکال این است که اقامه کردن دلیل عقلی در باب استصحاب اصلاً معنا ندارد.

استصحاب یک چیزی است که از روایات گرفته شده است، یک مسأله ای است که مربوط به «لا تنقض الیقین بالشک» است. این یک مسأله فلسفی نیست که شما بخواهید برهان عقلی در آن اقامه کنید. نفس آوردن یک دلیل عقلی در استصحابی که متخذ از روایات شرعی است، درست نیست.

اشکال دوم هم همان بود که دیروز به ایشان عرض کردیم، که اصلاً شما مستصحاب را از موضوع جدا کردید. شما خیال کردید که استصحاب در محمول، جریان پیدا می کند، استصحاب در غیر قضیه، جریان پیدا می کند درحالی که ما ثابت کردیم که مجرای استصحاب، خود قضیه است. موضوع و محمول، استصحاب می شود نه اینکه استصحاب در رابطه با محمول باشد. قضیه، همان اضافه ای را که به محمول دارد، همان اضافه را به موضوع هم دارد.

عدم حکم شارع به بقای موضوع

اشکال سومی که به قلب این دلیل وارد است، این است که بر فرض که ما از آن دو اشکال اول صرف نظر کنیم، مبنای شما را هم اخذ کنیم که مستصحاب با موضوع دوتاست و موضوع، معروض مستصحاب است، اما اینکه شما می فرمایید: شارع اگر بگوید: عرض در زمان لاحق ثابت است، اگر بدون معروض باشد، این محال است، جوابش این است که شارع نمی گوید: عرض ثابت است. شارع می گوید: آثار بقاء عرض را تعبداً بار کنید. شارع کجا گفته: وقتی که تو شک داری در این که زید عادل است یا نه، «احکم بآنه عادل»؟ کجا شارع چنین حرفی می زند؟ شارع می گوید: وقتی که شک داری که عدالت زید باقی است یا نه، نکند اول مغرب نروی پشت سرش نماز بخوانی! برو نمازتان را با او بخوان. شارع این را می گوید.

آن که در باب استصحاب هست، ترتیب آثار شرعیه مستصحاب است. شارع نمی خواهد یک عرضی درست بکند که شما می فرمایید: عرض بدون معروض محال

است. شارع می گوید: آثار تعبدیه و شرعیه این عرض را در زمان لاحق بار کن. شک داشتنی عادل است یا نه، حالا هم برو پشت سرش نماز بخوان، حالا می توانی پیش او طلاق بدهی، حالا هم اگر شهادت داد، شهادتش مقبول است.

پس اینکه شما می گوئید: وجود عرض، بدون معروض محال است، می گوئیم:

استصحاب نمی خواهد وجود عرض را ثابت کند. آن چیزی که دلیل استصحاب می گوید، ترتیب آثار شرعیه بقاء العرض است، همین مقدار و این نیازی به هیچ چیزی ندارد، لذا این دلیل به این صورت، محکوم به بطلان است.

پرسش:

۱ - در باب استصحاب، بین موضوع و محمول چه نوع مغایرتی باید باشد؟ توضیح دهید.

۲ - کلام محقق خراسانی (ره) راجع به معنای بقای موضوع چیست و چه اشکالاتی به آن متوجه است؟

۳ - دلیل عقلی شیخ (ره) بر اعتبار بقای موضوع چیست؟

۴ - اشکالات استاد را بر دلیل عقلی شیخ توضیح دهید.

ص: ۵۰۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

طريق احراز اتحاد قضيه متيقنه و مشکوکه در باب استصحاب

بعد از آن که از «لا تنقض اليقين بالشك» استفاده کردیم که ما دو قضیه داریم: یک قضیه متيقنه و یک قضیه مشکوکه که باید این دو قضیه به تمام معنا اتحاد داشته باشند، هم بحسب موضوع و هم به حسب محمول، و الا عنوان نقض، صدق نمی کند، حالا بحث در این است که این اتحاد قضیتین که باید احراز شود و بدون احراز اتحاد، استصحاب جریان پیدا نمی کند، گاهی این احراز اتحاد از راه وجدان است یعنی وجدانا می دانیم که این دو قضیه، واحد هستند و هیچ گونه اختلافی بین این دو وجود ندارد. مثل آنجایی که استصحاب در مفاد «کان تامه» جاری شود. در قضیه «زید موجود» اگر بخواهیم استصحاب را جاری کنیم، اتحاد این دو قضیه متيقنه و مشکوکه از نظر موضوع و محمول، وجدانی است بخاطر این که در قضیه «زید موجود» به همان کیفیتی که زید، موضوع این قضیه بود و «موجود» محمول این قضیه بود که عرض کردیم: موضوع در

این قضیه در حقیقت نفس زید است، موضوع، ماهیت زید است، نه زید بوجوده الذهنی و نه زید بوجود خارجی بلکه ماهیت زید و ذات زید و نفس زید، موضوع است. این «زید موجود» به همان گونه که متیقن بود، الان مشکوک واقع شد. هیچ فرقی بین این دو قضیه متیقنه و قضیه مشکوک وجود ندارد و حاکم به عدم فرق، وجدان خود ما است. ما وجدانا اتحاد این دو قضیه را به دست آوردیم، اتحاد این دو قضیه را ادراک کردیم، می بینیم هیچ فرقی ندارد، «زید موجود کان متیقنا و الان زید موجود یکون مشکوکا».

اینجا وقتی می خواهیم تعبیر کنیم، باید بگوییم: ما اتحاد قضیه متیقنه و مشکوک را وجدانا احراز کردیم، و از طریق وجدان، این معنا به دست آمد که بین القضیتین سر سوزنی اختلاف و تغایر وجود ندارد. اینجا مسأله روشن و تمام است.

اما در قضیه «زید عادل» شما که در بقای عدالت زید شک می کنید، یک وقت این است که در حال شک از نظر حیات زید، هیچ گونه تردیدی ندارید. می دانید زید حیات دارد، حیاتش برای شما مشکوک نیست لکن آن که برای شما مشکوک است عدالت زید است. الان می بینید زید در محراب ایستاده، حیاتش را دارید به چشم ملاحظه می کنید، لکن عدالت زید برای شما مشکوک است. اینجا هم اگر شما استصحاب «زید عادل» را جاری کردید که ما گاهی مسامحه می گوئیم: استصحاب عدالت زید جاری می شود، برای این که به تعبیر دقیق، عرض کردیم که مستصحب، مضاف و مضاف الیه نیست.

مستصحب، همیشه قضیه است. موضوع و محمول، مجرای استصحاب است و گاهی که این طوری تعبیر می شود علی نحو المسامحه است. پس اینجا که مسأله عدالت زید را شما استصحاب می کنید، اینجا هم مسأله روشن است، یعنی بین قضیه متیقنه شما و بین قضیه مشکوک شما یک اتحاد وجدانی حاکم است. از راه وجدان شما احراز اتحاد کرده اید که «کان زید عادلا و الان یکون مشکوک العداله». حیاتش محرز است، وجودش محرز است. تردید در رابطه با عدالت است.

فقط اینجا می توانیم بگوییم: «زید عادل کان متیقنا و الان زید عادل یکون مشکوکا»، ولو این که شما در «زید عادل» در ناحیه موضوع، فرضا حیات را هم دخالت بدهید، برای حیات هم حساب باز کنید ولی الان چون حیات زید برای شما محرز است، فقط تردید شما در ناحیه عدالت است. مسأله هیچ تغییری نکرد. بین قضیه مشکوک با قضیه متیقنه، هیچ تفاوتی حاصل نشده است، لذا استصحاب بدون هیچ اشکالی جریان پیدا

محل اشکال در تحصیل اتحاد قضیتین در باب استصحاب

«انما الاشکال» در دو مورد دیگر است: یک مورد آنجایی است که متکلم می گوید:

«زید عادل» و شما علاوه بر این که شک در عدالت دارید، حیات زید هم برای شما الان مشکوک است. وجود زید هم برای شما مشکوک است. هم شک در بقای عدالت دارید و هم شک در بقای حیات زید دارید.

اشکال قوی تر از این جا، آن جایی است که قید حیات صریحا به عنوان قیدیت در قضیه در لسان شرع اخذ شده باشد، مثل این که گفته باشند: «اذا كان زيد الحی عادلا يجوز الاقتداء به، يجوز الشهادة عنده، يجوز قبول شهادته» که این عنوان حی، به عنوان قیدیت در موضوع دلیل شرعی اخذ شده است: گفته اند: «اذا كان زيد الحی» با قید حیات، «عادلا يجوز الاقتداء به» که در جواز اقتدا هم عدالت نقش دارد و هم حیات نقش دارد.

حیات بدون عدالت اثری ندارد. عدالت بدون حیات هم اثری ندارد. اگر سلمان هم بمیرد «لا يجوز الاقتداء به، لا يجوز الطلاق عنده. اذا كان زيد الحی عادلا يجوز الاقتداء به». آن وقت اگر شما هم شک در عدالت دارید و هم شک در حیات دارید، آیا اینجا می توانید استصحاب جاری کنید؟ راهی برای جریان استصحاب در این دو مورد وجود دارد یا ندارد؟

در آن مورد اول، «زید عادل» که کلمه موجود و کلمه «حی» در موضوع به نحو قیدیت اخذ نشده است ولو اینکه این حیات و این وجود به نحو حیث تعلیلی دخالت دارد، اما دخالتش مثل آن نحو دخالتی که در فرض دوم ذکر کرده ایم نیست؛ یعنی در قضیه «زید عادل»، مسأله این طور نیست که «زید بانه حی عادل». «زید عادل» البته «مادام کونه حیاً، فی حین کونه موجوداً». حیات و وجود به نحو قضیه حیثیه نقش دارد نه به نحو قضیه تقییدیه که این قید در موضوع باشد و مدخلیت در موضوعیت موضوع داشته باشد. در آن مثال دوم عرض کردیم: در جواز اقتدا اصلا موضوع، مقید به حیات است. باید بگویند: «الحی اذا كان عادلا يجوز الاقتداء به، زید الحی اذا كان عادلا يجوز الاقتداء به» اما در «زید عادل، زید عالم» و امثال ذلک، این نوع قیدیت برای حیات و برای وجود در موضوع مطرح نیست.

به عبارت دیگر: در «زید عادل» می‌توانیم بگوییم: ماهیت زید، موضوع برای «عادل» است، ماهیت زید موضوع برای «عالم» است «لا- بقید الوجود» بلکه وجود به عنوان یک جهت تعلیلی و یا به عنوان یک قضیه حقیقه در اینجا نقش دارد. اگر اینطور شد، شما با شک در حیات زید و عدالت زید، باز قضیه «زید عادل» را می‌توانید استصحاب بکنید و اتحاد بین قضیتین را وجدانا می‌توانید احراز بکنید. باز می‌توانید اتحاد را از راه وجدان به دست بیاورید. اما در این مسأله اخیر، کار خیلی مشکل می‌شود. اینجا چه کار بکنیم؟ گفته: «اذا كان زيد الحی عادلا يجوز الاقتضاء به».

اگر حیات زید الان برای ما محرز است، عدالتش مشکوک است. این اتحاد قضیتین، وجدانی است و جای بحث نیست. اما آن جایی که ضمن این که عدالت مشکوک است، حیات هم مشکوک است. اینجا چگونه اتحاد قضیتین را به دست می‌آوریم؟ اینجا در حقیقت ما در دو چیز تردید داریم، هم در ناحیه قید موضوع، تردید داریم و هم در ناحیه محمول تردید داریم و چون کلمه تردید و شک را مطرح می‌کنیم، با توجه به این که گفتیم: شک و تردید همیشه به قضیه تعلق می‌گیرد، نتیجه این می‌شود که ما دو تا قضیه مشکوک داریم: یکی «زید حی» و یکی «زید الحی عادل». این هر دو مشکوک است. اگر ما بخواهیم مستقیماً استصحاب را در عدالت جاری بکنیم، قضیه متیقنه و مشکوکه عدالت این است: «زید الحی عادل» نه «زید عادل». «زید الحی»؛ یعنی «زید الذی فرض وجود حیاته، عادل». ما چطور می‌توانیم در این استصحاب جاری بکنیم با این که خود حیات برای ما مشکوک است؟ با این که قید موضوع برای ما بقاء مشکوک است؟

احراز اتحاد قضیتین به کمک استصحاب

اینجا ممکن است ابتداء به ذهن انسان این طور بیاید که ما یک استصحاب در رابطه با قید موضوع جاری می‌کنیم و به کمک آن استصحاب، زمینه برای استصحاب در ناحیه محمول را فراهم می‌کنیم.

به عبارت روشن تر: اول زید الحی را به اعتبار این که مورد تردید است، به یک قضیه تبدیل می‌کنیم و آن قضیه «زید حی» است. در قضیه «زید حی» الان متیقنه و مشکوکه آن دو تا نیست برای این که «زید حی» کان متیقنا سابقا و الان زید حی یکون مشکوکا». در خود قضیه «زید حی» هیچ گونه مغایرتی نیست و در حقیقت اتحاد وجدانی حاکم است

مثل همان «زید موجود» است.

پس شما بگویید: مقدمتا یک استصحابی در «زید حی» جاری می‌کنیم و بقای حیات زید را نتیجه می‌گیریم. وقتی که حیات زید را به استصحاب، ثابت کردیم، این می‌شود مثل آن جایی که حیات را وجدانا احراز کرده اید؛ یعنی نوبت به قضیه «زید الحی عادل» می‌رسد. اگر از ما سؤال کنند که این «زید الحی»، حیاتش از کجا بدست آمده است؟ می‌گوییم: ما مسأله را با کمک استصحاب روشن کرده ایم. اگر حیات را وجدانا احراز کردید، این زمینه برای استصحاب بعدی می‌شود، یک استصحاب هم در قضیه «زید الحی عادل» جاری بکنید و مسأله تمام بشود. آیا این درست است یا نه؟ در حقیقت، به کمک خود استصحاب، یک راه دیگری برای احراز اتحاد قضیتین درست شد. همان طوری که وجدان در بعضی از موارد، حاکم به اتحاد است، در اینجا استصحاب، حاکم به اتحاد قضیتین باشد. استصحاب «زید حی» قضیه «زید الحی عادل» را درست می‌کند، اتحادش را تحقق می‌بخشد. آیا اینها درست است که ما یک چنین کاری بکنیم؟

اشکال تحصیل اتحاد قضیتین به کمک استصحاب

اینجا گفته می‌شود که نمی‌توان این کار را کرد برای این که در استصحاب «زید حی» درست است که شما اتحاد قضیتین را در خود «زید حی» احراز کردید. «زید حی» مثل «زید موجود» است و متیقنه و مشکوکه او وجدانا احراز شده است لکن استصحاب «زید حی» چه نتیجه ای دارد؟ چه چیزی بر آن بار می‌شود، چه مقدار کاربرد دارد؟ استصحاب «زید حی» این مقدار اثر دارد که شارع می‌فرماید: حالا که زید، حی است، «لا يجوز تقسیم امواله بین ورثته، لا يجوز التزویج بزوجه». آثار حیات بر استصحاب «زید حی» بار می‌شود اما شما که نمی‌خواهید این آثار را بار کنید. شما همه اینها را پایه و مقدمه قرار دادید برای این که استصحاب عدالت بتواند جریان پیدا بکند. نتیجه این است که می‌خواهید استصحاب عدالت را محکم و مستحکم بکنید و استصحاب «زید حی» به دو جهت نمی‌تواند موضوع استصحاب «زید الحی عادل» را درست بکند:

اولاً: موضوع «زید الحی» اثر شرعی «زید حی» نیست. استصحاب «زید حی» استصحاب موضوع است. آثار شرعی بر استصحابات موضوعیه ترتب پیدا می‌کند. آن وقت اثر شرعی حیات زید باید ترتب پیدا بکند و «زید المقید بالحی» اثر شرعی «زید

حیّ» نیست که بر استصحاب بار بشود.

و ثانیاً: مسأله این است که در قضیه «زید الحی عادل» که دلیل می گوید: «اذا كان زيد الحی عادلاً يجوز الاقتضاء به»، این «زید الحی» را به عنوان یک شیء «مفروض الوجود و محرز الوجود» گرفته است و اگر شما صدتا استصحاب هم جاری بکنید که اثرش «زید الحی» باشد، نمی تواند این موضوع را درست بکند. در حقیقت معنای «زید الحی» این است؛ یعنی «زید الذی احرزت حياته بالوجدان عادل» اگر در دلیل این طوری می گفت:

«زید الذی احرزت حياته بالوجدان اذا كان عادلاً يجوز الاقتضاء به» شما صدتا استصحاب حیات زید هم جاری بکنید «احرزت حياته بالوجدان» درست نمی شود. پس لو فرض که مسأله «زید الحی» به عنوان یک اثر شرعی مترتب بر استصحاب «زید حی» بشود مع ذلك موضوع را در قضیه دوم نمی تواند درست کند. این موضوع یک خصوصیتی دارد که با استصحاب درست نمی شود برای این که در موضوع، فرض وجود و احراز تحقق وجدانی شده است؛ یعنی وقتی که این دلیل را به شما عرضه می دارند: «اذا كان زيد الحی عادلاً» آیا به ذهن شما می آید که «زید الحی ولو بالاستصحاب» یا «زید الحی بالوجدان»؟ «زید المفروض کونه حیاً بالوجدان اذا كان عادلاً يجوز الاقتضاء به».

اثر استصحاب «زید حی»

وقتی که این خصوصیت در موضوع، مأخوذ است، هر چقدر هم که شما «زید حی» را استصحاب بکنید، فقط اثرش این است که شما را متعبد به بقای «زید حی» می کند.

استصحاب «زید حی» بیشتر از این نمی تواند کاربرد و اثری داشته باشد. لذا مسأله در اینجا مشکل می شود که اگر در لسان دلیل، قید حیات به عنوان قیدیّت اخذ شده باشد، گفت: «اذا كان زيد الحی عادلاً يجوز الاقتضاء به»، اگر شما شک در حیات زید داشته باشید، اینجا دستتان از استصحاب عدالت کوتاه است. البته اگر استصحاب حیات را به لحاظ آثار دیگر بخواهید بار کنید مانعی ندارد. استصحاب حیات زید را جاری کنید و مسائلی را که مترتب بر حیات زید است، همه را بار بکنید. اما اگر بخواهید آن استصحاب را مقدمه برای استصحاب عدالت مشکوکه زید قرار بدهید، اینجا به خاطر این که در استصحاب باید قضیتین، اتحاد داشته باشد و شما احراز اتحاد نکرده اید، نمی توانید این استصحاب را جاری بکنید.

(سؤال... و پاسخ استاد): این محققیت موضوع باید به عنوان اثر شرعی باشد تا بر آن ترتب پیدا نکند. آنچه ما در باب استصحابات موضوعیه گفتیم: این است که استصحاب در موضوع، جریان پیدا می‌کند و کبرای شرعی بر آن منطبق می‌شود؛ یعنی آن چیزی که به عنوان موضوع حکم شرعی قرار گرفته بود، استصحاب خمیریت این موضوع را جاری می‌کردید و فوری «لا تشرب الخمر» پیاده می‌شد. استصحاب خلّیت این مایع را جاری می‌کردید، دلیل اباحه الخلّ پیاده می‌شد اما اینجا که شما نمی‌خواهید بر این «زید حیّ» حکم شرعی بار بکنید بلکه می‌خواهید این اثر را بر استصحاب «زید حیّ» بار کنید که حالا که حیّ شد، موضوع «زید الحیّ عادل» تحقق پیدا می‌کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): سببی و مسببی برای آنجایی است که مسبب، اثر شرعی سبب باشد. اصلاً این به مسأله حکم نمی‌رسد. این استصحاب اول در رابطه با موضوع دوم همانجا می‌ماند؛ یعنی در رتبه موضوع، و چون در رتبه موضوع می‌ماند، نمی‌تواند موضوع را ثابت کند. معنی ندارد که ما یک استصحاب در موضوع جاری کنیم و هدفمان در استصحاب این موضوع، این باشد که موضوع برای یک دلیل دیگری ثابت بشود. بله، اگر یک حکم شرعی مستقیماً روی نفس این موضوع بار می‌شد شما به استصحاب بقای موضوع، آن حکم شرعی را بر این موضوع مترتب می‌کردید. اما آن حکم شرعی که اینجا می‌خواهید بار بکنید کجاست؟ اگر حکم شرعی عدم جواز تقسیم اموالش است، مانعی ندارد. عدم جواز تزویج به زوجه است، مانعی ندارد. استصحاب «زید حیّ» برای اجرای تمام این احکام هیچ مانعی ندارد اما شما نمی‌خواهید این احکام را بار کنید، می‌خواهید «زید حیّ» را برای اثبات «زید الحی» به کار ببرید. «زید حیّ» نمی‌تواند «زید الحی» را ثابت بکند برای این که «زید الحی» اثر شرعی «زید حیّ» نیست. «زید الحی» لا یترب علی استصحاب زید حیّ و در اشکال دوم هم عرض کردیم: در «زید الحی» فرض وجود شده است. این یک مسأله خیلی دقیقی است که باز یک مقدار دنباله دارد.

پرسش:

۱ - برای احراز اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در باب استصحاب چند راه وجود دارد؟

۲ - طریق احراز اتحاد قضیتین به کمک استصحاب را تقریب کنید.

۳ - اشکال تحصیل اتحاد قضیتین احراز اتحاد قضیتین به کمک استصحاب چیست؟

۴ - اثر استصحاب «زید حیّ» را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اگر موضوع در قضیه مشکوکه که باید با موضوع در قضیه متیقنه متحد باشد، خودش مشکوک البقاء بود، آیا می توانیم اینجا دوتا استصحاب جاری بکنیم: یک استصحاب در رابطه با بقای موضوع که بقای موضوع برای احراز قضیتین باشد و یک استصحاب هم در رابطه با خود قضیه مشکوکه که در حقیقت برای احراز اتحاد قضیتین، باز از خود استصحاب استفاده کنیم؟ ما عرض کردیم که نمی شود.

جواز احراز اتحاد قضیتین به کمک استصحاب از نظر محقق نائینی(ره)

لکن مرحوم محقق نائینی(اعلی الله مقامه الشریف) می فرمایند: در اینجایی که شما شک در عدالت زید دارید و در عین حال، شک در حیات زید هم دارید و فرضا هیچ گونه سببیت و مسببیتی هم مطرح نیست؛ یعنی شک در عدالت زید، خودش یک سبب مستقلى دارد و شک در حیات هم، یک سبب دیگری و این طور نیست که شک در

عدالت، مسبب از شك در حیات باشد، حیات خودش مستقلا متعلق شك است، عدالت هم مستقلا متعلق شك است، در اینجا برای جواز تقلید چنین زیدی، چه مانعی دارد که شما دوتا استصحاب جاری بکنید: یکی استصحاب حیات زید که شك در حیات را از بین می برد و یکی هم استصحاب عدالت که احتمال فسق را از بین می برد و با کمک دوتا استصحاب، شما ثابت می کنید که زید هم حیات دارد و هم عدالت دارد، در نتیجه «يجوز تقليده، يجوز الرجوع اليه في المسائل و الاحكام».

بعد می فرمایند: همان طوری که سابقا ذکر شد که اگر موضوع ما دو جزء داشته باشد، می شود یک جزئش را به وجدان احراز کرد و یک جزئش را به اصل احراز کرد، به همان ملاک که یک جزء موضوع را می شود به اصل احراز کرد، به همان ملاک، دو جزء موضوع را هم می شود به استصحاب احراز کرد. چه فرق می کند که انسان یک جزء موضوع را با استصحاب احراز بکند و جزء دیگرش را با وجدان، یا هر دو جزئش را به کمک استصحاب احراز بکند مثل ما نحن فيه که استصحاب هم در حیات مشکوکه و هم در عدالت مشکوکه، جاری بشود و در نتیجه، جواز تقلید در اینجا پیاده بشود برای اینکه هم حیات احراز شده و هم عدالت احراز شده است؟

خروج کلام محقق نائینی (ره) از محل بحث

لکن از بیانی که ما عرض کردیم معلوم می شود که این کلام ایشان در آن جهت، محل بحث واقع نشده است. به عبارت دیگر: یک وقت تعبیر در کلام مولا این طوری است:

«اذا كان زيد حيا عادلا يجوز تقليده» که مسأله حیات، با مسأله عدالت در ردیف هم قرار گرفته و به عنوان دو وصف، فرض شده که اگر زید واجد این دو وصف حیات و عدالت باشد، «يجوز تقليده». در چنین فرضی، بیان مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) تمام است برای اینکه مسأله حیات و مسأله عدالت به عنوان دو عرض و به عنوان دو وصف در ردیف هم و باهم ذکر شده و فرقی نمی کرد که بگوید: «اذا كان زيد حيا عادلا او اذا كان عادلا حيا». می گوید: اگر زید به صورت قضیه تعلیقیه دارای این دو وصف بود، دارای این دو عرض بود، شما می توانید از او تقلید بکنید، شما می توانید در مسائل به او مراجعه بکنید. اینجا اگر شما شك در حیات پیدا بکنید، استصحاب حیات، جاری است. اگر شك در عدالت پیدا بکنید، استصحاب عدالت جاری است. اگر در هر

دو هم شك پیدا بکنید، استصحاب را در هر دو جاری می کنید برای اینکه موضوع در این قضیه، زید است.

آنچه که مرحوم شیخ از آن تعبیر به موضوع می کرد و می فرمود: موضوع، معروض المستصحب است ولو اینکه ما در این معنا، اشکال کردیم ولی این حرف را که می زنیم برای اینکه می خواهیم محل نزاع را به دست بیاوریم، بینیم در کجا داریم بحث می کنیم.

اگر گفت: «اذا كان زيد حيا عادلا يجوز تقليده»، اصلا اینجا از مسألة شك در بقای موضوع، خارج است. ما در بقای موضوع شك نداریم برای اینکه زیدی که موضوع برای حی قرار داده شده، ذات زید است، ماهیت زید است. ما که شك در بقای این ماهیت نداریم. ما اینجا در بقای موضوع، شك نداریم که بخواهیم استصحاب جاری بکنیم اما بیان شما در اینجا درست است. اینجا هم استصحاب حیات جاری است و هم استصحاب عدالت جاری است اما این به ما مربوط نیست. این مثال، مثال آنچه که محل بحث ماست، نیست.

تحریر محل بحث، شك در بقای موضوع

محل بحث ما آن جایی است که در بقای موضوع، شك داشته باشیم. کجا می توانیم در بقای موضوع شك داشته باشیم؟ آن جایی که قضیه این طور باشد، بگوید: «اذا كان زيد الحی عادلا يجوز تقليده، يجوز الاقتداء به»، مسألة حی را در ردیف عدالت نیاورید، مسألة حی را در رابطه با موضوع قرار بدهید. گفت: «اذا كان زيد الحی عادلا يجوز تقليده»، این محل بحث ماست. حالا شما هم در عدالت شك دارید و هم در بقای موضوع شك دارید برای اینکه موضوع، زید نیست، موضوع، «زید الحی» است و شما نمی دانید که «زید الحی» الان هست یا نه. شما احتمال موت زید را الان می دهید. یقین به بقای موضوع ندارید.

بله؛ اگر در یک جایی یقین داشتید که زید، حیات دارد و در عدالت، شك کردید، استصحاب عدالت را جاری بکنید. اما محل بحث جایی است که بقای موضوع، محرز نباشد و بخواهیم بقای موضوع را از راه استصحاب درست بکنیم. پس اگر مسألة حیات به عنوان قید موضوع مطرح شد، دیگر نمی توانیم بگوییم: بین حیات و بین عدالت چه فرق است، هر دو عرض هستند و هر دو وصف هستند، هر دو مشکوک البقاء هستند؟

فرق این است که یکی در موضوع، نقش دارد و دیگری، حکم این موضوع است، وصف این موضوع است و اگر شما بخواهید استصحاب حیات زید را جاری بکنید، آن دو اشکالی که آن روز عرض کردیم در اینجا جریان دارد برای اینکه اولاً: استصحاب حیات زید، موضوع «اذا كان زيد الحيّ عادلاً» را درست نمی‌کند برای اینکه این موضوع، اثر شرعی حیات زید نیست که به استصحاب حیات زید، ترتب پیدا بکند. آن آثاری که بر استصحاب حیات زید بار می‌شود که روی حیات زید بار شده است. اثر حیات زید همان‌هایی است که ذکر کردیم: «عدم جواز تقسیم اموال، عدم جواز التزویج بزوجه» و هكذا اما شما چه چیزی را می‌خواهید بر این بار بکنید؟ شما می‌خواهید بگویید: «زيد الحيّ» تحقق دارد که بعد «عادلاً» به او بچسبد و آن هم با استصحاب و بعد مسأله جواز تقلید را پیاده بکنید.

پس اولین اشکال این است که استصحاب حیات زید، تنها آثار شرعی مترتب بر حیات زید را بار می‌کند و عنوان «زيد الحيّ» را به عنوان موضوع برای «عادلاً»، نمی‌تواند ثابت بکند.

ثانیاً: اگر فرض کردیم که استصحاب، «زيد الحيّ» را هم بتواند ثابت بکند، همان طوری که آن روز اشاره کردیم معنای این عبارت «اذا كان زيد الحيّ»، این است که اگر زیدی احراز حیاتش شده باشد؛ یعنی احراز وجدانی. معنای ظاهر این عبارت به عنوان این که حیات زید را مفروض الوجود گرفته، این است که اگر وجدانا احراز حیات زید شده بود، «اذا كان عادلاً يجوز تقلیده، يجوز الاقتداء به».

پس آنچه محل بحث ما و همین‌طور بحث در کلام شیخ انصاری (اعلی الله مقامه) و دیگران قرار گرفته این است که مسأله حیات از مسأله عدالت جدا بشود. حیات به عنوان قیدیت برای زید مطرح باشد و «عادلاً» به عنوان وصف عارض در قضیه تعلیقه باشد، آن وقت چطور می‌توانیم اینجا بگوییم: حیات و عدالت «عارضان لموضوع واحد، وصفان لموضوع واحد» و همان‌طور که عدالت را می‌توانیم با استصحاب ثابت بکنیم، حیات را هم می‌توانیم با استصحاب ثابت بکنیم؟ این با آن قضیه اول مناسب است که بگویند: «اذا كان زيد حيّاً عادلاً» که بقاء الموضوع اصلاً در آن قضیه برای ما مشکوک نیست. زید به همان نحوی که موضوع برای «حيّاً عادلاً» قرار گرفته، به همان نحو برای ما معلوم البقاء است. از نظر آنچه که موضوع واقع شده، در بقای موضوع بما هو موضوع،

ما هیچ گونه تردیدی نداریم.

پس نتیجه اینطور شد که این بیان مرحوم محقق نائینی فی نفسه بیان درستی است اما به محل بحث ما، ارتباط ندارد. محل بحث در آن جایی است که موضوع، مشکوک البقاء باشد. در «اذا كان زيد حيا عادلا» موضوع، زيد است، زيد که مشکوک البقاء نیست به آن نحوی که موضوع برای «حیا و عادلا» قرار گرفته مثل «زيد موجود» که سابقا بحث می کردیم.

خلاصه بحث این شد که ما باید در استصحاب، وحدت قضیه مشکوک و متیقنه را وجدانا احراز کنیم و ما نمی توانیم وحدت بین القضیتین را از راه استصحابی که در موضوع، جریان پیدا می کند، احراز بکنیم. پس تا حالا در این بحث، ما دو مرحله پیش رفتیم:

یکی اینکه آنچه در استصحاب معتبر است، کلمه «بقاء الموضوع» نیست بلکه «اتحاد القضیه المشکوکة و المتیقنه» است.

مرحله دوم: اینکه این اتحاد باید احراز بشود و راه احراز این اتحاد هم وجدان است و از راه استصحاب نمی توانیم احراز اتحاد قضیه متیقنه و مشکوک را بکنیم؛ یعنی با استصحابی که در موضوع بخواهد جریان پیدا بکند، احراز اتحاد قضیتین نمی شود.

حاکم به اتحاد بین قضیتین در باب استصحاب

مرحله سوم این است که حالا که می خواهید اتحاد را احراز بکنید، آیا حاکم به این اتحاد باید عقل باشد؟ به عبارت دیگر: این اتحادی که می خواهید وجدانا احراز بکنید، باید اتحاد عقلی بین القضیتین باشد یا اتحاد عرفی بین القضیتین باید احراز بشود؟

جواب این سؤال این است که ما به عقل کاری نداریم، به عرف هم کاری نداریم.

ملاک در اتحاد، لسان دلیل است؛ یعنی همان دلیلی که حکمی را روی عنوانی آورده، همان عنوان مأخوذ در لسان دلیل باید محفوظ باشد. اتحاد در رابطه با منطقی دلیل باید احراز بشود، نه به عرف کاری داریم و نه به عقل کاری داریم.

اولا: باید فرق بین اینها و ثمره اینها را ملاحظه بکنیم، بعد ببینیم مقتضای تحقیق کدام است؟ آیا مقتضای تحقیق این است که حاکم به اتحاد، عقل باشد یا حاکم به اتحاد، عرف باشد و یا حاکم به اتحاد، لسان دلیل باشد؟

ص: ۵۲۰

اول باید فرقی را روشن کرد. اگر عقل بخواهد حاکم به اتحاد باشد؛ یعنی بین قضیه مشکوکه شما با قضیه متیقنه شما با ذره بین عقل هیچ فرقی وجود نداشته باشد. نتیجه اش این است که ما نتوانیم در شبهات حکمیه استصحاب جاری بکنیم برای اینکه در شبهات حکمیه، چرا شما شک در بقای حکم می کنید؟ موضوعی که الان شک دارید در اینکه حکم روی این موضوع هست یا نیست را اگر یقین دارید که این موضوع با موضوعی که حکم روی او ثابت بود، سر سوزنی فرق نکرده و در هیچ جهتی بین الموضوعین مغایرتی وجود ندارد، دیگر چرا شما در بقای حکم شک کردید؟ دیگر شما نمی توانید استصحاب وجوب نماز جمعه را جاری بکنید برای اینکه شما می گفتید: نماز جمعه در عصر ظهور امام «کان واجبا» و الان در عصر غیبت مشکوک الوجوب است. نماز جمعه در عصر غیبت با نماز جمعه در عصر ظهور از نظر عقل، یکی است یا مغایرت دارد؟ اگر یکی است، هیچ فرقی نکرده مثل اینکه شما در زمان ظهور امام هستید. اگر در زمان ظهور امام هستید که در بقای وجوب نماز جمعه شک نمی کنید. آن که در زمان حضور و ظهور امام است یقین دارد به اینکه نماز جمعه واجب است.

لزوم انسداد باب استصحاب در صورت حاکم قرار دادن عقل

پس اگر ملاک اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه را عقل بگیرید، باب استصحاب در احکام شرعیه در شبهات حکمیه به تمام معنا مسدود خواهد شد و حتی در آن جایی که شما بخواهید استصحاب عدم نسخ را جاری بکنید همان جا هم موضوع عوض شده. اگر موضوع عوض نشده، چرا شما شک در نسخ دارید؟ اگر با دقت عقلی هیچ تغییری پیدا نشده، هیچ تفاوتی در مسأله پیش نیامده، چرا شما شک در نسخ می کنید؟ این شک در نسخ خودش معلول از تحقق یک مغایرت است، معلول تحقق یک اختلاف است و الا معنا ندارد که شما شک در نسخ بکنید؟

بالاخر؛ در استصحابی که در موضوعات خارجیه جریان پیدا می کند، در همه مواردش نه، لکن یک قسمت از مواردش بله، در همین موردی که در روایت زراره شما می خواهید استصحاب بقای وضو بکنید، حق ندارید استصحاب بکنید برای اینکه آن وضوی متیقن قبل از خفقه و خفقتین بوده، با خفقه و خفقتین، مطلب از نظر عقل، عوض شد. انسانی که دچار خفقه و خفقتین نشده با انسانی که دچار خفقه و خفقتین شده، از نظر

عقل متغایر است. نمی توانید در همان جا استصحاب بکنید. در استصحاب کزیت، شما می گوئید: دیروز این آب، کز بود، حالا چرا شک می کنید؟ لابد یک مقدار از این آب کم شده که شک می کنید. اگر یک مقدار کم شده، این آب، عقلا آن آب نیست و اگر این آن آب نشد، نمی توانید استصحاب کزیت را جاری بکنید.

پس اگر ما بخواهیم اتحاد قضیتین را از عقل بگیریم، واقعش این است که باب استصحاب تقریبا مسدود خواهد شد الا در بعضی از استصحاباتی که در موضوعات خارجی جریان پیدا می کند و الا در نوع آنها هم مغایرت عقلی به وجود آمده است. اما اگر به عرف مراجعه کردیم، پیداست که عرف در تمامی این موارد، حکم به اتحاد می کند لکن باید فرق بین عرف و بین لسان دلیل را ملاحظه کنیم، چون سه تا احتمال بود: عقل، عرف، لسان دلیل. مغایرت بین عقل و عرف که به این کیفیت روشن شد. عمده بین عرف و لسان دلیل است، اینجا ثمره در این ظاهر می شود. حالا نمی خواهیم ترجیح بدهیم.

مثلا در دلیل وارد شده: «الماء المتغیر نجس»، حالا شما در خارج یک آبی پیدا کردید که «احد اوصافه الثلاثه»: رنگ یا بو یا طعمش به واسطه ملاقات با عین نجس، تغییر کرده، این مصداق «الماء المتغیر نجس» است. دو روز گذشت این آب «زال تغیره من قبل نفسه»، خودبه خود تغییرش از بین رفت، با مرور دو روز و سه روز، تغیر، منتفی شد.

الان شک داریم «فی انه نجس ام لا»؟ آیا اینجا استصحاب جاری بشود یا نه؟

اگر بخواهیم موضوع را از لسان دلیل بگیریم، اینجا موضوع باقی نیست برای اینکه موضوع دلیل «الماء المتغیر» است و الان که «لا یكون الماء متغیرا». به عبارت روشن تر:

دلیل می گوید: ماء متغیر نجس است و دلیل که دلالت ندارد بر نجاست این آب «بعد زوال تغیره».

کسی نگوید: مقصود از دلیل این است که «الماء الذی حدث فیه التغیر» اگر این است، پس خود دلیل می گوید: این نجس است و از بحث ما خارج است. بحث این است که دلیل می گوید: «الماء المتغیر نجس» و اگر بنا بشود که موضوع را از دلیل بگیریم، امروز که به این آب نگاه می کنیم «لا- یكون ماء متغیرا». پس با توجه به لسان دلیل، قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه، اتحاد ندارد برای اینکه قضیه متیقنه «الماء المتغیر» بود و الان قضیه مشکوکه «لیس الماء المتغیر» برای اینکه «زال تغیره من قبل نفسه». لذا اگر بخواهیم موضوع قضیتین را از دلیل اخذ بکنیم، اینجا جلوی استصحاب گرفته می شود اما همین

جا اگر بخواهیم پای عرف را در کار بیاوریم، عرف می گوید: این همان آب دو روز قبل است، آب دیگری نیست، اتصالی هم که به آب دیگری پیدا نکرده، این همان آبی است که دو روز قبل متغیر بود و نجس بود و الان به واسطه زوال تغیرش شک داریم در این که نجس است یا نه؟ این همان آب است که «کان محکوما بالنجاسه». لذا اینجا اتحاد قضیتین به حسب نظر عرف مطرح است. می گوییم: «کان هذا الماء نجسا و الان هذا الماء مشکوک النجاسه»، آن وقت استصحاب را جاری می کنیم و حکم می کنیم «بان هذا الماء نجس». پس فرق این شد که اگر از عرف بگیریم در اینجا استصحاب جاری است و اگر از لسان دلیل بگیریم، استصحاب جاری نیست.

پرسش:

۱ - کلام محقق نائینی (ره) را در جواز احراز اتحاد قضیتین به کمک استصحاب توضیح دهید.

۲ - دلیل خروج کلام محقق نائینی (ره) از محل بحث چیست؟

۳ - حاکم به اتحاد بین قضیتین در باب استصحاب چیست؟

۴ - فرق بین جایی که حاکم به اتحاد بین قضیتین، عقل باشد یا عرف و یا لسان دلیل چیست؟

ص: ۵۲۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث در این بود که ثمره و فرق بین آنجایی که ما اتحاد قضیتین و یا به تعبیر دیگر؛ موضوع را از عقل بگیریم و یا از عرف بگیریم و یا از لسان دلیل بگیریم چیست؟

عرض کردیم: اگر بخواهیم از عقل بگیریم، لازمه اش این است که استصحاب به طور کلی در شبهات حکمیه جریان پیدا نکند. و در شبهات موضوعیه اگر موضوع از عقل گرفته بشود آن هم نه تمام شبهات موضوعیه، (اینطوری که از کفایه مرحوم محقق خراسانی استفاده می شود) استصحاب جریان دارد. بله در آن مثالی که ایشان ذکر می فرمایند که آن عبارت از حیات زید است، آنجا زید به همان نحوی که موضوع برای حی قرار گرفته بود، یقین داریم با دقت عقلیه، همان زید باقی است، همان موضوع که عبارت از ماهیت زید است، عبارت از ذات زید است، با دقت عقلیه در ماهیت زید و ذات زید هیچ گونه تغییری به وجود نیامده است. قضیه «زید موجود» اگر بنا بشود موضوع از عقل گرفته بشود، تحقیقا موضوع در زمان شک هم به همان صورت باقی

است. اما در مثالهای دیگر و موضوعات دیگر چطور؟ در آن مثالی که دیروز ما عرض کردیم مسأله چه می شود؟

اگر آبی قبلاً کز بوده است و الان شک می کنید در اینکه کزیتش باقی است یا نه، چرا شک می کنید در بقاء کزیت؟ منشأ شک شما این است که لابد مقداری از این آب کم شده است. اگر کم نشده بود که شکمی در بقاء کزیت برای شما نبود. اگر مقداری از آب کم شده است، دیگر اینجا با دقت عقلیه موضوع وجود ندارد. ما نمی توانیم بگوییم: این آب «کان کزاً». نخیر، این آب «لم یکن کزاً». آبی که زائد بر این بود «کان کزاً» و الان شک در بقاء کزیت آن آب نداریم بلکه در کزیت این آب شک داریم.

مقتضای ظاهر کلام محقق خراسانی(ره) در محل بحث

ظاهر کلام محقق خراسانی این است که اگر موضوع از عقل گرفته بشود، تمام استصحابات موضوعیه جریان دارد درحالی که مسأله به این صورت نیست بلکه بعضی از استصحابات موضوعیه جریان پیدا می کند و بعضی دیگر از استصحابات موضوعیه نمی تواند جاری بشود. عمده مسأله در اینجا این جهت است که فرق بین عرف و بین لسان دلیل را ملاحظه بکنیم. اگر موضوع را از عرف بگیریم یا از لسان دلیل بگیریم چه فرقی می کند؟

اینجا شاید در ابتدا این شبهه در ذهن بیاید که مگر در مسأله لسان دلیل، فهم عرف، متبع نیست؟ مگر ادله شرعیه به آن کیفیتی که عرف معنا می کند و به آن نحوی که در ذهن عرف متصور می شود مطرح نیست؟ ما در روایات، در آیات، در کثیری از موارد، به فهم عرف استناد می کنیم و می گوئیم: عرف از این آیه اینجور استفاده می کند. عرف این روایت را اینجوری معنا می کند. فهم عرف در رابطه با این جمله، این معنا خواهد بود.

پس با اینکه عرف در رابطه با ادله شرعیه، ملاک و میزان است، درعین حال چرا شما اینجا عرف را در مقابل لسان دلیل قرار دادید و گفتید: گاهی ممکن است بقای موضوع را به لحاظ عرف در نظر بگیریم و احتمال دیگر این است که بقای موضوع را به لحاظ لسان دلیل مطرح بکنیم؟ چطور عرف را در مقابل لسان دلیل قرار دادید؟ اگر عرف را در مقابل عقل قرار بدهید، یک مسأله روشنی است. اما عرف را در مقابل دلیل و لسان دلیل قرار دادن، این روی چه حسابی است؟ فرق بین عرف و لسان دلیل چه خواهد بود؟

در این رابطه یک کلامی مرحوم محقق خراسانی در کفایه و یک کلامی هم مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) دارند و یک بیانی هم از کلام سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) استفاده می شود. باید این سه مطلب را کنار هم بگذاریم و باهم مقایسه بکنیم تا ببینیم که حق و باطلش کدام است تا در نتیجه فرق بین اخذ موضوع از عرف و اخذ آن از لسان دلیل روشن خواهد شد.

فرق بین عرف و لسان دلیل از نظر محقق خراسانی (ره)

مرحوم آخوند می فرمایند: فرق این است که ما یک دلیلی داریم مثلاً به نام «العنب اذا غلی یحرم» وقتی که برای عنب، غلیان پیش بیاید «یصیر حراماً». وقتی که این دلیل را به عرف القا می کنیم، می گوئیم: ایها العرف! شما «العنب اذا غلی یحرم» را معنا بکن. عرف می گوید که این دلیل، یک حکمی را روی عنب ثابت کرده است. آن معنایی که من از کلمه «عنب» استفاده می کنم عبارت از انگور است و در «العنب اذا غلی یحرم» همان فهم عرفی من در رابطه با لفظ و در رابطه با لسان دلیل این است که یک حکمی را روی عنب ثابت کرده است. اما در کنار این معنا یک مسأله دیگری وجود دارد و آن این است که من وقتی عنب را با زیب مقایسه می کنم، می بینم که این عنیت و زبیت، ایجاد تعدد ماهیت نمی کند. عنیت یک ماهیتی نیست مغایر با ماهیت زبیت، برای اینکه زیب همان است که حالت سابقه اش عنب بوده است، منتها وقتی که دارای رطوبت و دارای ماء بوده است به او عنب گفته می شده است؛ الا آن رطوبت کنار رفته است و به جای او، یبوست آمده است و یبوست سبب شده است که عنوان زیب پیدا بکند. لکن در حقیقت عنیت و زبیت، دو حالت است که بر یک حقیقت، عروض پیدا می کند و دو عرض است که بر یک معروض، عارض می شود و ماهیت، یکسان و حقیقت واحد است.

روی این جهت اینجور در ذهن عرف مرتکز می شود که زیب شدن اگر بخواهد موجب تغیر حکم عنب شود، معنایش این است که موضوع با اینکه واحد است و تغیری در آن پیدا نشده است، حکمش تغیر پیدا کند. اما اگر حکم زیب همان حکم عنب باشد و همان طوری که «العنب اذا غلی یحرم» در زیب هم «اذا غلی یحرم» تحقق پیدا بکند، این به عنوان ابقای همان حکم اول محسوب می شود نه به عنوان یک حکم دیگر روی موضوع دیگر. این ابقای همان حکم اول است و بقای همان «العنب اذا غلی یحرم» است.

لذا عرف با توجه به این خصوصیات و مناسبات، کأن می گوید: دلیل «العنب اذا غلی یحرم» شامل زیب نمی شود. این مقدار مسأله روشن نیست که من در مقابل «العنب اذا غلی یحرم» بایستم و بگویم که فهم من این است که «لا فرق بین العنب و الزییب» و همین دلیل «العنب اذا غلی یحرم» شامل زیب هم می شود، بطوری که اصلاً نیازی به مسأله استصحاب وجود نداشته باشد. نه، مسأله به اینجا نمی رسد. این ارتکاز عرفی و این مناسباتی که پیش عرف هست - و به تعبیر ایشان - این تخیلی که عرف می کند به جایی نمی رسد که به عنوان یک قرینه و به عنوان یک چیزی که مورد اعتماد متکلم باشد، مسأله را مثل این بکند که از اول گویا متکلم گفته است: «العنب و الزییب اذا غلی یحرم» در نزد عرف به این حد نمی رسد. در ظاهر «العنب اذا غلی یحرم» تصرف نمی کنیم در عین اینکه این مناسبات محفوظ است. اما ظاهر «العنب اذا غلی یحرم» هم از محدوده عنب بیرون نمی رود. لسان دلیل از محدوده عنب خارج نمی شود. لذا برای بقای حکم عنب در مورد زیب، از طرفی ما حکم به بقا می کنیم و از طرف دیگر، این حکم به بقا را گردن دلیل نمی گذاریم، بلکه این مسأله را با استصحاب ثابت می کنیم.

لذا فرق بین عرف و بین لسان دلیل روی بیان ایشان این می شود که اگر ما بخواهیم محدوده دلیل را ملاحظه بکنیم، محدوده دلیل، «العنب اذا غلی یحرم» است و اگر بخواهیم موضوع استصحاب را روی محدوده دلیل پایه گذاری بکنیم، اینجا حق اجرای استصحاب نداریم. یعنی همان طوری که دلیل، شامل زیب نمی شود، استصحاب حکم عنب را هم برای زیب نمی توانیم بکنیم. اما همین جا اگر مسأله را در اختیار عرف گذاشتیم، با همان بیانی که ذکر شد که مناسباتی که در ذهن عرف است و ارتکازی که پیش عرف است که عنیت و زبیت را دو حالت متبادله می داند، نه دو موضوع متغایر و نه دو شیء دارای دو ماهیت، اینجا ما می توانیم به کمک عرف، استصحاب را جاری کنیم و بگوییم: درست است که دلیل می گوید: «العنب اذا غلی یحرم» اما همین حکم را نه به عنوان لسان دلیل، بلکه با توجه به اینکه موضوع از عرف گرفته می شود، ما به کمک استصحاب در مورد زیب هم پیاده می کنیم.

پس باید صدر و ذیل کلام مرحوم آخوند را ملاحظه کرد و انصافاً بدون نظر به صحت و سقمش، مرحوم آخوند اینجا یک کلام دقیقی را فرموده اند که از یک طرف جلوی شمول دلیل را برای زیب گرفته اند و از طرفی راه استصحاب را باز کردند.

دلیل

خودش دلالت ندارد، با اینکه عنب را عرف معنا می کند و با اینکه مفهوم عنب را عرف باید بیان بکند لکن همین عرف، وقتی که با مفهوم عنب مواجه می شود نمی گوید که حکم، اعم از عنب و زیب است. اگر دلیل را اینطوری معنا بکند که دیگر نیازی به استصحاب ندارد. خود دلیل از اول حالت زیبایی را به دلالت لفظیه دلالت می کند و از طرفی، دلیل محدود است و از طرف دیگر ما می توانیم با کمک عرف، استصحاب همان حکمی که برطبق دلیل، روی عنب، ثابت شده است را برای زیب، ثابت بکنیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): حالت عنب و زیب دو حالت متبادل است. مثل حالت مرض و سلامت که برای انسان عارض می شود ولی موضوع، تغییر پیدا نکرده است. آن حکمی که مربوط به حالت صحّت است خود دلالتش نمی تواند حکم را شامل مرض قرار بدهد اما با کمک استصحاب روی عدم تغایر موضوع می توانیم این معنا را اثبات کنیم.

تفاوت عنب و زیب از نظر عرف

اشکالی که به مرحوم آخوند وارد است این است که این حرف شما به این نحوی که تقریر می فرمایید، قابل قبول و قابل تصور نیست. اینکه شما می گوید: اگر بخواهیم موضوع را از دلیل بگیریم، دلیل حکم را روی عنب بار کرده است و زیب «لا یکون عنبا» حتی از خود عرف پرسشی که «الزیب هل یکون عنبا؟» می گوید: نه، زیب، عنب نیست و عنب، زیب نیست. پس خود دلیل که اینجا نمی تواند نقش داشته باشد. باقی می ماند - به تعبیر ایشان - مناسبات و تخیل عرفی. این تخیل عرفی چگونه می تواند در رابطه با بقای موضوع نقش داشته باشد و به حدی برسد که در دلیل، تصرف کند و به منزله یک قرینه ای باشد که ظهور دلیل را تغییر بدهد؟

این درست است و معنایش این است که «العنب یعنی الاعم من العنب و الزیب» اینجا دیگر مسأله خود دلیل است و نیازی به استصحاب نیست. اما اگر این مناسبت و ارتکاز و تخیل به حدی نرسید که در ظاهر دلیل «العنب اذا غلی یحرم» تصرف کند و عنوان عنب را شامل زیب هم قرار بدهد، در این حالت اینکه: ما موضوع را از عرف می گیریم، یعنی چه؟ آیا صرف تخیل عرف، موضوع درست کن است؟ صرف مناسبات ذهنیه و ارتکازی عرف، تا زمانی که نتواند روی ظاهر دلیل، اثر بگذارد، چه اثری بر آن مترتب است؟ و چه نقشی می تواند در بقای موضوع در باب استصحاب داشته باشد؟

عدم تفاوت بین لسان دلیل و عرف از نظر محقق نائینی (ره)

لذا از کلام مرحوم محقق نائینی استفاده می شود که اصلا بین لسان دلیل و بین عرف، فرقی وجود ندارد. اصلا اینها دوتا نیستند برای اینکه عرف وقتی که با دلیل «العنب اذا غلی یحرم» مواجه می شود اگر فکر بکند و دقت بکند، بالاخره با تمام مناسباتی که در ذهن خودش هست با تمام آن جهاتی که پیش خودش فکر می کند که عنایت و زیبایی، تعدد ماهیت نمی آورند، اینها دو حالت متبادل است، دو عرضی است که دنبال هم روی یک ماهیت تحقق پیدا کرده است، با همه این جهات، بالاخره آخرین سؤالی که از عرف می کنیم این است که شما «العنب اذا غلی یحرم» را چگونه معنا کردید؟ بعد از اینکه فکرهایتان را کردید، بعد از آن که سبک و سنگین کردید، بعد از آن که دیدید عنایت و زیبایی، ایجاد تعدد ماهیت نمی کند، بالاخره معنای این دلیل چیست؟ آیا معنایش عنب است یا معنایش العنب و الزییب است؟ بالاخره یکی از این دوتا را باید جواب بدهد؛ اگر جواب داد که معنا عنب است، پس چه حق دارید که دیگر حکم را روی زییب ثابت بکنید؟ و اگر معنایش این است که «العنب و الزییب اذا غلی یحرم» دیگر خود دلیل می گوید که «الزییب اذا غلی یحرم» دیگر مسأله به استصحاب ارتباط پیدا نمی کند و ما نیاز به استصحاب نداریم. بعد می فرماید: اگر ما بخواهیم این اختلاف بین لسان دلیل و بین عرف را تصور بکنیم باید بگوییم: در آن بادی نظر و در آن برخورد اول با «العنب اذا غلی یحرم» یک چنین اختلافی وجود دارد اما بعد از آن که عرف فکرهایش را کرد و بعد از آن که مسائل را خوب روی هم ریخت، بالاخره یا «العنب اذا غلی یحرم» را معنا می کند که حکم در محدوده عنب، ثابت است که اگر حکم در محدوده عنب است پس دیگر حق ندارد روی زییب ولو به کمک استصحاب ثابت بکند. اگر هم فهمید که ولو اینکه در لسان دلیل به حسب بادی نظر و به حسب برخورد اول، کلمه «العنب» ذکر شده است، اما با توجه به آن خصوصیات مغروسه در ذهن عرف، اصلا معنای دقیق عرفی «العنب اذا غلی یحرم» یعنی «العنب و الزییب اذا غلیا یحرمان» پس یعنی چه؟

ایشان می فرماید: ما نمی توانیم بین اخذ موضوع از لسان دلیل و اخذ موضوع به نظر عرف، جدایی ببینیم. عرف در باب ادله، حاکم است. در واقع این بیان مرحوم محقق خراسانی که در حقیقت، یک عنوان برزخی درست می کند، از یک طرف، مسأله را

نزدیک به دلیل می برد و از طرف دیگر می فرماید: دلیل اینجا را نمی گیرد که هم به طرف دلیل سوق می دهد و هم از آن طرف جلوی دلیل را می گیرد که مبادا خیال کنید که «العنب اذا غلی یحرم» شامل زیب می شود، نه العنب، العنب است و «العرف لا یفهم من العنب الا العنب» بحسب الدلیل. اما از طرف دیگر وقتی که عرف فکرهاش را می کند خودش به اینجا می رسد که زیب را هم تا نزدیکیهای عنب می آورد اما نه بطوری که چنگ بیندازد روی دلیل و نه بطوری که در دلیل تصرف بکند و به تعبیر ایشان نه به مرحله ای که به عنوان قرینه صارفه، دلیل را از مفهوم عنب کنار ببرد و اعم از زیب و عنب درست بکند. چنین حالت برزخی و تخیلی که از طرفی، زیب را نزدیک عنب بردن و از طرف دیگر، دلیل را از او منصرف کردن، این یک معنای قابل قبول و قابل تصویری نیست. ما در باب استصحاب نمی توانیم روی این تخیلاتی که قابل اعتماد نیست و جنبه قرینیت پیدا نکرده است و متکلم نمی تواند روی این تخیلات تکیه بکند، اعتماد بکنیم. پس چه باید گفت؟ فرق بین عرف و لسان دلیل چیست؟ آیا بین این دو، هیچ فرقی وجود ندارد؟

فرق بین لسان دلیل و عرف در مثال «العنب اذا غلی یحرم»

همان طوری که از کلام محقق نائینی (اعلی الله مقامه) استفاده می شود فرق وجود دارد، لکن بگونه دیگر و به نحو دیگر. در همین مثال «العنب اذا غلی یحرم» اگر مسأله به یک طرز دیگری مطرح بشود، فرق بین لسان دلیل و عرف روشن می شود و آن این است در رابطه با خود این دلیل «العنب اذا غلی یحرم» ما می گوئیم: دلیل فقط عنب را می گوید لیس الا. ما هیچ زحمت نمی کشیم که زیب را نزدیک به عنب ببریم و به طرف دلیل بکشانیم. بین آن دو فاصله وجود دارد. عرف عنب را همان طور معنا می کند و اگر از او بررسی: آیا بین العنب و الزیب از جهت مفهومی، مغایرتی وجود دارد؟ پاسخ می دهد:

کمال مغایرت هست. الان اگر کسی برود بازار پول بدهد که انگور به او بدهند اگر بایع به جای انگور، یک مشت کشمش به او بدهد، عرف او را مسخره می کند. می گوید: او پول داده تا انگور از شما بگیرد، اما شما به جای انگور به او کشمش می دهی! آنجا که معنا ندارد که بگوید: زبیت و عنیت، دو حالت متبادله هستند. این حرفها به درد نمی خورد.

عنب یک مفهومی است و زیب هم یک مفهوم دیگر و معنا ندارد که کشمش بتواند جای عنب را در مقام معامله بگیرد.

پس به همین دلیل وقتی که دلیل می گوید: «العنب اذا غلی یحرم» محدوده اش همان عنب است و سر سوزنی حتی شائبه این معنا در دلیل نیست که شامل زیب بشود. یعنی انسان می تواند قسم بخورد که این دلیل شامل زیب نمی شود. زیب و عنب، دو عنوان هستند اما این دلیل در عین اینکه حکم را روی عنب بار کرده است نمی گوید: «العنب اذا غلی یحرم» معنایش این است که «الزیب اذا غلی لم یحرم». این مفهوم را ندارد. در عین اینکه حکم را روی عنب بار کرده است، فقط حامل یک حکم اثباتی در محدوده عنب است. اما اگر از آن درباره زیب بررسی؟ در جواب می گوید: من کاری به زیب ندارم. نه می گویم که «الزیب اذا غلی یحرم» و نه می گویم که «اذا غلی لم یحرم». به هیچ نحو متعرض زیب نیست «لا- اثباتا و لا- نفیا». و آن تخیلاتی که مرحوم آخوند ذکر می کردند که مسأله زیب را نزدیک دلیل می آوردند منتها به آنجا که می رسیدند توقف می کردند و می فرمودند: در عین حال، دلیل شامل نمی شود. مسأله آن طور نیست.

پس خود «العنب اذا غلی یحرم» ولو با توجه به فهم عرف فقط عنب را دلالت دارد و هیچ مناسبت یا تخیلی در ذهن عرف نسبت به نزدیکی زیب به دلیل مطرح نیست و اگر هم باشد مورد اعتنا نیست. پس با این خصوصیات چطور استصحاب را جاری کنیم؟

وقتی «العنب اذا غلی یحرم» روی عنب خارجی پیاده شد، آنوقت شما با اشاره می گوید: «هذا اذا غلی یحرم». این مشار الیه خارجی شماس است. حالا همین عنب خارجی ماند و ماند تا حالت یبوست برایش پیش آمد. اینجا تعبیر این است که «هذا العنب» کان پنج روز پیش «اذا غلی یحرم». این همان عنب است که دو حالت متبادل بر آن عارض شده است، دو عرض بر یک معروض واحد و الا- در عالم مفهوم، این دو در مقابل هم هستند و دو مفهوم متغایر به تمام معنا هستند. اما به لحاظ خارج و واقع می گوید: «هذا کان اذا غلی یحرم» و الان همین را شک دارم که «اذا غلی» آیا حرام می شود یا نه؟ از این راه می خواهیم ان شاء الله فرق بین دلیل و بین عرف را در اینجا روشن کنیم.

پرسش:

- ۱- فرق بین عرف و لسان دلیل را از نظر محقق خراسانی (ره) توضیح دهید.
- ۲- اشکال استاد را به کلام محقق خراسانی (ره) بیان کنید.
- ۳- عدم تفاوت بین لسان دلیل و عرف را از نظر محقق نایینی (ره) بیان کنید.
- ۴- کلام استاد را در فرق بین لسان دلیل و عرف در «العنب اذا غلی یحرم» توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مقتضای مراجعه به عرف در فهم معنای دلیل

بحث در این بود که فرق میان اخذ موضوع از عرف و یا اخذ موضوع از لسان دلیل چیست؟

عرض کردیم: با اینکه ملاک در فهم روایات و در فهم ادله، عرف است «العنب اذا غلی یحرم» را عرف باید معنا کند، اما مسأله به این صورت است که یک وقت ما این عبارت را در اختیار عرف می گذاریم، می گوییم: این عبارت را شما معنا کنید، عرف می گوید: معنای این عبارت این است که عنب بعد از آنکه غلیان بر او عارض بشود حرام می شود. می گوییم: آیا عنب، یک معنای وسیعی دارد که شامل زیب هم می شود و شما فکر می کنید که این عبارت شامل زیب هم بشود؟ در جواب می گوید: نخیر. این عبارت «العنب اذا غلی یحرم» به هیچ وجه زیب را نمی گیرد. حتی عرف احتمالش را هم نمی دهد. می گوید: من احتمالش را هم نمی دهم که این جمله، شامل زیب هم بشود. این

جمله در مورد عنب است، این جمله فقط متعرض حکم عنب است. منتها متعرض حکم عنب بودن، نه به معنای این است که این جمله، مفهوم دارد که یک مفهوم لقبی برای این جمله ثابت کنیم که بگویید: «العنب اذا غلی یحرم و غیر العنب اذا غلی لا یحرم». چنین مفهومی در کار نیست. البته اگر یک جایی مفهومی داشت، از محل بحث ما خارج است، برای اینکه خود مفهوم، مسأله را روشن کرده است. بحث آنجایی است که مفهومی در کار نیست.

این جمله مثل همان تعبیری است که شما می‌کنید: اثبات شیء، نفی ما عدا نمی‌کند.

همان طوری که معنای «اکرم زیدا لا تکرّم عمروا» نیست، در اینجا هم مسأله به همان نحو است. پس وقتی که این عبارت را به عرف عرضه می‌کنیم، می‌گوید: این عبارت، حکم عنب را بیان کرده و از دایره عنب هم تجاوز نمی‌کند و حتی از نظر دلیل، من احتمال تجاوز از عنب را هم نمی‌دهم.

در نتیجه این حرفهایی که مرحوم آخوند فرموده اند که یک مناسباتی در ذهن عرف تحقق دارد، یک ارتکازاتی هست و مسأله زیب را تا مرز دلیل «العنب اذا غلی یحرم» می‌کشاند منتها به پایه ای نمی‌رسد که بتواند به عنوان یک قرینه صارفه، در ظاهر دلیل، تصرف کند. اصلا این حرفها مطرح نیست. زیب سر سوزنی به دلیل ارتباط ندارد. توهم نزدیکی اش هم به دلیل مطرح نیست. دلیلی آمده حکمی را روی عنب ثابت کرده و مفهوم عنب و مفهوم زیب هم دو مفهوم متغایر است، و حکمی که روی احد مفهومین ثابت بشود، اصلا به مفهوم دیگر سرایت نمی‌کند. این برخوردی است که عرف با دلیل «العنب اذا غلی یحرم» دارد.

حالا یک عنبی در خارج تحقق پیدا کرد، عرف می‌بیند که این مصداق «العنب اذا غلی یحرم» است و آن دلیل اینجا پیاده می‌شود، این عنب است. عنب خارجی، مصداق «العنب اذا غلی یحرم» است. این عنب خارجی که حکم «العنب اذا غلی یحرم» قطعا روی آن پیاده شد، قطعا تحقق خارجی پیدا کرد. ده روز بر این عنب خارجی می‌گذرد. برای شخص همین عنب، حالت یبوست پیش می‌آید و عنوان زیب پیدا می‌کند. اینجا برای عرف، شک پیدا می‌شود که آیا این موجود خارجی که ده روز قبل به عنوان اینکه مصداق عنب بود، دلیل «اذا غلی یحرم» روی آن پیاده می‌شد، اما حالا که ده روز بر آن گذشت، حالت رطوبتش به یبوست تبدل پیدا کرد، آیا الان هم «اذا غلی یحرم»؟ یا الان «لیس اذا

غلی یحرم؟ عرف شک می کند.

وحدت موضوع قضیه متیقنه و مشکوکه در مسأله زیب از نظر عرف

اینجا به عرف می گوییم: شک شما این جا در رابطه با چیست، چرا شک می کنید؟ آیا فکر می کنید که «العنب اذا غلی یحرم» توسعه داشته باشد؟ می گوید: نه، آن دلیل، غیر عنب را شامل نمی شود و به هیچ وجه توسعه ای در آن دلیل، وجود ندارد، لکن در عین حال من چون می بینم که این همان موجود خارجی ده روز پیش است و عنوان یبوست ولو اینکه مفهوم زیبایی به او داده، اما ماهیتش را عوض نکرده، حقیقتش تغییر پیدا نکرده، لذا من شک می کنم که «اذا غلی فی هذه الحالة العارضه و فی حالة الیبوسه» آیا بعد الغلیان حرمتی برای او تحقق پیدا می کند یا نه؟

اینجاست که اگر موضوع قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه را از عرف بگیریم، موضوع در اینجا باقی است، برای اینکه می گوید: «کان هذا الموجود الخارجی» ده روز گذشته «اذا غلی یحرم» و الان من شک دارم که همین موجود خارجی با سابقه ده روز قبل، الان اگر بر او غلیان پیش بیاید، آیا حرمت پیدا می کند یا حرمت پیدا نمی کند؟ اگر ما موضوع را از عرف بگیریم، اینجا قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه ما کاملاً اتحاد در موضوع دارند. اما اگر گفتیم: شما حق ندارید به عرف مراجعه کنید، باید به آن عنوانی که در لسان دلیل اخذ شده، به آن عنوان مراجعه کنید و قضیه متیقنه را در رابطه با آن عنوان تشکیل دهید، آن عنوانی که در لسان دلیل اخذ شده «العنب اذا غلی یحرم» بود، قضیه متیقنه ما «العنب اذا غلی یحرم» است، اما قضیه مشکوکه ما دیگر «العنب اذا غلی یحرم» نیست، بلکه قضیه مشکوکه ما «الزیب اذا غلی یحرم» است. پس با توجه به آن عنوانی که در موضوع دلیل اخذ شده، اینجا قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه نمی تواند اتحاد داشته باشد. اما با توجه به اینکه ما موضوع و اتحاد قضیتین را از عرف بگیریم، اینجا می توانیم بگوییم: «هذا الموجود الخارجی» ده روز پیش «اذا غلی یحرم» و همین موجود خارجی الان «اذا غلی یكون مشکوک الحرمة» قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه ما یکی خواهد بود.

پس نتیجه اینطور شد که ما آن راه مرحوم آخوند را طی نمی کنیم. آن راه ضمن اینکه غیر صحیح است، اصلاً ما را به جایی نمی رساند، ما را به مقصد نمی رساند. اما اگر مسأله را به این صورت ذکر کردیم درست است. من مجبورم یک مثال دیگری که روز اول ذکر

کردم را مجدداً ذکر کنم، تا مسأله کاملاً روشن بشود.

تطبیق بحث بر مثال «الماء المتغیر نجس»

روز اول مثالی زدیم گفتیم: دلیل می گوید: «الماء المتغیر» یعنی متغیر به نجاست که یکی از اوصاف ثلاثه اش تغییر کرده باشد، «نجس». اگر به عرف مراجعه کنید، بگویید: «ما معنی هذا الدلیل»؟ می گوید: این دلیل یک حکمی دارد به نام نجاست، یک موضوعی دارد به نام «الماء المتغیر». آیا ماء غیر متغیر را هم این دلیل می گیرد؟ اصلاً و ابداً، «الماء المتغیر نجس» آیا تغییری که دیروز متغیر بوده، لکن امروز «زال تغیره من قبل نفسه» را این دلیل می گیرد که الان که شما با این آب برخورد می کنید، می بینید هیچ تغییری در آن وجود ندارد، هیچ آثار و علائم تغیر در آن تحقق ندارد، آیا این دلیل او را می گیرد؟ عرف می گوید: کلاً و حاشا. دلیل می گوید: «الماء المتغیر نجس» همان طوری که دلیل دیگر می گوید: «الخمر نجس» و بعد از آنکه خمر، تبدل به خلّ پیدا بکند، دیگر این دلیل، آن را نمی گیرد. دلیل «الماء المتغیر نجس» مایی که «زال تغیره ولو من قبل نفسه» را شامل نمی شود.

پس وقتی که عرف با دلیل برخورد می کند ولو فهم عرف حجت است و تردیدی نیست که در فهم روایات، همان فهم عرف ملاک است، اما همین عرف، روایت را اینجوری معنا می کند، بطوری که اگر از او بپرسی که آیا این «الماء المتغیر» ممکن است بعضی جاها که در آن تغیر نباشد را شامل بشود؟ عرف می گوید: یعنی چه؟ اصلاً این چه حرفی است که شما می زنید؟ موضوع نجس، «الماء المتغیر» است و «الماء المتغیر» یک دایره محدودی دارد و از دایره خودش تجاوز نمی کند. لکن با همه این حرفها، وقتی که ما در خارج یک ماء متغیری پیدا کردیم که رنگ یا بو یا طعمش به واسطه ملاقات با عین نجس، تغییر پیدا کرده بود، عرف نگاهی به این آب می کند، می گوید: بله این مصداق «الماء المتغیر» است این نجس است. تردیدی در نجاست این آب نیست. دو روز گذشت، این آبی که دو روز قبل، متغیر بود، بدون ملاقات با کَرّ، بدون ملاقات با جاری (که اگر با آنها ملاقات کند بلاشکال پاک می شود) خودبه خود زال تغیره، حالا عرف ایستاده به این نگاه می کند، می گوید: اینجایی که زوال تغیر بدون هیچ عاملی از قبیل اتصال به جاری و کَرّ و اتصال به ماء دیگر بوده و خودبه خود رنگ و بو و طعمش طبیعی

شده، آیا این آب از نجاست خارج شد یا از نجاست خارج نشد؟ اینجا در بقایث نجاست، شک می کند، در ادامه حکم، شک می کند.

تفاوت بین اخذ موضوع از لسان دلیل و یا از عرف

اینجا تفاوت بین اخذ موضوع از لسان دلیل و اخذ موضوع از عرف، به این گونه است که اگر ما بگوییم: شما باید قضیتین مشکوکه و متیقنه را با توجه به آن عنوانی که در موضوع دلیل اخذ شده، ترتیب بدهید، اینجا حق ندارید استصحاب کنید برای اینکه قضیه متیقنه شما «الماء المتغیر نجس» بود اما آیا قضیه مشکوکه شما هم همین است؟ شما الان شک دارید که «الماء المتغیر نجس ام لا؟» موضوع قضیه مشکوکه شما «الماء الذی زال تغیره من قبله نفسه و بالفعل لا یكون متغیرا» است. اینها دو قضیه است. کاملاً بین قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه مغایرت تحقق دارد.

پس اگر اتحاد قضیتین در رابطه با دلیل و عنوان مأخوذ در دلیل باشد، اینجا به هیچ وجه نمی توانید استصحاب را جاری کنید. اما اگر گفتیم: ما به لسان دلیل کاری نداریم. ما دلیل را فقط برای این می خواستیم که آن را پیاده کنیم و بگوییم: این آب، نجس است، همین مقدار، بقیه اش را دیگر به دلیل کاری نداریم، اینجا ما به عرف مراجعه می کنیم، عرف اینجوری قضیه تشکیل می دهد، می گوید: هذا الماء كان دو روز قبل نجسا و الان هذا الماء یكون مشکوک النجاسه. می بینیم بین این دو تا قضیه با توجه به عرف، اتحاد هست. با توجه به عرف زمینه برای استصحاب فراهم می شود درحالی که اگر می خواستیم روی لسان دلیل و عنوان مأخوذ در دلیل تکیه کنیم، امکان نداشت در اینجا اتحاد قضیتین تحقق پیدا کند.

پس چقدر روشن شد که ما برای فرق بین اخذ موضوع از دلیل و اخذ موضوع از عرف، این راه را طی کنیم، یا راه مرحوم محقق خراسانی که عرض کردم ضمن اینکه فی نفسه درست نیست، ما را هم به جایی نمی رساند و یا بیان مرحوم محقق نائینی که در حقیقت ایشان نتوانسته اند بین این دو تا تفکیک کنند، گفته اند: یعنی چه که شما لسان دلیل را از عرف جدا می کنید؟ عرف در باب دلیل، محکم است. نظر عرف در باب لسان دلیل، متبع است. برای شما روشن شد که همین عرفی که «الماء المتغیر» را معنا می کند و خودش می گوید: الماء المتغیر امروزی که بر دو روز گذشته تطبیق نمی کند، لکن همین

عرف قضیه متیقنه و مشکوکه ترتیب می دهد و اتحاد قضیتین به نظر او تحقق دارد.

عدم داعی برای کلام مرحوم آخوند

عرض کردیم: حرفی که مرحوم آخوند زد، مسأله را به دلیل می کشاند، می خواست حرمت زیب را به دلیل «العنب اذا غلی یحرم» مربوط کند. این زیب را با مناسبات با تخیلات، با ارتکازات می کشاند می آورد در کنار دلیل «العنب اذا غلی یحرم» از آن طرف فکر می کرد که اگر آن را توی دلیل آورد، دیگر جای استصحاب نیست. خود دلیل می گوید: زیب هم همین طور است. لذا ایشان توی مرز می ماند، هم به طرف دلیل می کشاند، هم می گفت: در دلیل نمی آید.

می گوئیم: داعی برای این کارها چیست؟ از اول راه ما این است که و الله، بالله، تالله، زیب هیچ ارتباطی به دلیل ندارد. اما ما می خواهیم مطلب را به استصحاب درست کنیم، به لحاظ اینکه دلیل، مفهوم نداشته است. دلیل گفته: «العنب اذا غلی یحرم» گفته: «اکرم زیدا» ممکن است عمرو هم وجوب اکرام داشته باشد. دلیل می گوید: «العنب اذا غلی یحرم» ممکن است زیب هم «اذا غلی یحرم» باهم که منافات ندارد. ما العنب را به دلیل درست می کنیم، بدون اینکه دلیل سرسوزنی شائبه شمول زیب را داشته باشد، زیب را هم به «لا تنقض الیقین بالشک» درست می کنیم.

اگر از ما سؤال کردند: دلیل شما بر اینکه «العنب اذا غلی یحرم» چیست؟ می گوئیم:

روایت است. دلیل شما بر اینکه زیب «اذا غلی یحرم» چیست؟ استصحاب، بدون اینکه ارتباطی به هم داشته باشد، بدون اینکه تعدی و تجاوزی در کار باشد.

راه به دست آوردن اتحاد قضیتین در باب استصحاب

نتیجه بحث ما در این یکی دو روز، این شد که فرق بین اخذ موضوع از عقل و اخذ موضوع از عرف و اخذ موضوع از لسان دلیل برای ما روشن شد. حالا که فرقه‌های اینها روشن شد، آیا در باب استصحاب ملاک، کدام یک از اینهاست؟ آیا موضوع، یعنی اتحاد قضیتین با نظر عقل مطرح است؟ یا اتحاد قضیتین با توجه به عنوان مأخوذ در دلیل مطرح است؟ یا اتحاد قضیتین به نظر عرف مطرح است؟

جوابش یک کلمه است. خیلی این طرف و آن طرف هم ندارد. همان طوری که

«العنب اذا غلى يحرم» شما می گویند: عرف باید معنا بکند و این طوری که ما عرض کردیم، عنب، عنب است فقط، «و لا يشمل الزبيب و الزبيب مفهوم آخر و الدليل لا يشمل الزبيب» قول این عرف که تنها با «العنب اذا غلى يحرم» حجیت ندارد، «لا تنقض اليقين بالشك» هم يك دليل شرعى است. مخاطب به این «لا تنقض اليقين بالشك» هم عرف است. عرف باید لا تنقض را معنا کند، همان طوری که عرف باید العنب را معنا کند «لانه كلام الامام (عليه السلام)» همین عرف هم باید «لا تنقض اليقين بالشك» را معنا کند.

از عرف می پرسیم که «نقض اليقين بالشك» کجا هست و کجا نیست؟ در همین مثال ماء متغيری که «زال تغيره من قبل نفسه» از عرف سؤال می کنیم: آیا اگر امروز که «زال تغيره من قبل نفسه» ما حکم به بقای نجاست نکنیم، این «نقض اليقين بالشك» هست یا نه؟ می گوید: بله. چون به نظر خودش هست. به نظر خودش گفت: این آب دو روز پیش نجس بود، و الان شك داریم در این که نجس است یا نه؟ پس اگر امروز حکم به نجاست نکنید، این به نظر عرف، «نقض اليقين بالشك» است و عرف باید «لا-تنقض اليقين بالشك» را بما آنه روايت بما آنه كلام امام (عليه السلام) و بما آنه دليل معنا بکند همان طوری که سایر روایات و سایر کلمات را عرف باید معنا بکند. هر کجا که تشخیص داد این نقض اليقين بالشك هست، لا تنقض می گوید: استصحاب باید جاری بشود تا «نقض اليقين بالشك» تحقق پیدا نکند. به عبارت روشن تر: هر کجا تشخیص داد که بین قضیه متيقنه و قضیه مشکوکه اتحاد هست، استصحاب جریان پیدا می کند، و هر کجا که تشخیص داد نیست، استصحاب جریان پیدا نمی کند.

پس علت اینکه ما در مسأله اتحاد قضیتین نباید به عقل مراجعه کنیم و نباید به عناوین سایر ادله مراجعه کنیم، بلکه نظر عرف را ملاک و متبع بدانیم، این است که خود لا-تنقض هم يك خطابی است متوجه به عرف و معنا و مراد آن را عرف باید مشخص کند. لذا برای ما روشن می شود که ما در اتحاد قضیتین ناچاریم به عرف مراجعه کنیم. هر کجا که عرف حکم کرد به اینکه اتحاد قضیتین محفوظ است، استصحاب، جریان پیدا می کند، و هر کجا حکم کرد به اینکه اتحاد، محفوظ نیست، جریان پیدا نمی کند.

این نکته را هم اضافه کنیم: گاهی از اوقات همین عرف برخلاف نظر عقل نظر می دهد، یعنی تضییق قائل است. این مثالهایی که از روز اول تا حالا زدیم، همه تضییقات در رابطه با لسان دليل بود، گاهی تضییق در رابطه با عقل است. مثلا در مسأله وجوب و

استحباب وقتی که شما به عقل مراجعه کنید، وجوب و استحباب را متباین نمی بیند، بلکه اینها را دو مرتبه از مراتب بعث و طلب می بیند. از مرتبه شدیدش تعبیر به وجوب می کند و از مرتبه ضعیفش تعبیر به استحباب می کند. یعنی استحباب و وجوب به نظر عقل، مثل سیاهی پررنگ و کم رنگ است، یعنی یک حقیقت است، اما دارای دو مرتبه است. همین را وقتی به عرف القا کنید می گوید: باهم متباین هستند. اینجا تضییق عرفی وجود دارد. با اینکه عقل اینها را دو مرتبه می بیند و اختلافشان را با شدت و ضعف مطرح می کند، اما اگر مسأله را به عرف القا کنید، می گوید: بین این دو تا مابینت هست، بین این دو تا تباین به تمام معناست. همان طوری که مثلاً بین وجوب با حرمت مابینت می بیند فرضاً، بین استحباب و وجوب هم مابینت می بیند.

پس خیال نشود که اگر مسأله ارجاع به عرف شد، همیشه عرف ما را در توسعه قرار می دهد، بلکه گاهی در ارجاع به عرف، مسأله تضییق تحقق پیدا می کند که اگر به عرف مراجعه نمی کردیم، وحدت محفوظ بود، اما اگر به عرف مراجعه کنیم روی تباینی که بین این دو تا می بیند، وحدت تحقق ندارد.

پرسش:

۱ - مقتضای مراجعه به عرف در فهم معنای دلیل در مسأله زیب چیست؟

۲ - مثال «الماء المتغیر نجس» را در محل بحث توضیح دهید.

۳ - تفاوت بین اخذ موضوع از لسان دلیل و یا از عرف در چیست؟

۴ - راه به دست آوردن اتحاد قضیتین در باب استصحاب چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تقدم اماره بر استصحاب

عدم جریان استصحاب با وجود اماره موافق یا مخالف

بحث دیگری که در خاتمه استصحاب صحبت می شود این است که هیچ اشکالی نیست در اینکه اگر در مورد استصحاب، اماره معتبره ای وجود داشته باشد، باوجوداین اماره، استصحاب جریان پیدا نمی کند، و فرقی هم نمی کند که این اماره معتبره علی خلاف الاستصحاب باشد، یا علی وفق الاستصحاب باشد.

در موردی که ما بخواهیم مثلا استصحاب وجوب نماز جمعه را جاری کنیم، اگر یک روایت معتبره و یک خبر حجّتی داشته باشیم که حکم نماز جمعه را آن روایت معتبره بیان کند، بلا اشکال با وجود آن روایت معتبره، موردی برای استصحاب باقی نمی ماند چه مفاد آن روایت معتبره، عدم وجوب نماز جمعه در زمان غیبت باشد، یا مفادش

و جوب نماز جمعه در زمان غیبت باشد، یعنی اماره معتبره چه برخلاف استصحاب باشد و چه بر وفق استصحاب، جایی برای استصحاب باقی نمی گذارد. از نظر اصل مسأله هیچ جای تردید نیست و کسی در اصل مطلب تشکیک نکرده. لکن اشکال در علت این تقدّم و وجه تقدّم اماره بر استصحاب است. اینجا مرحوم آخوند بیانی دارند که به لحاظ اینکه تا حدی دقیق و مشکل است، ابتدا بیان ایشان را ما عرض می کنیم، بعد ان شاء الله به تفصیل همین مسأله می پردازیم.

بیان محقق خراسانی (ره) در علت تقدّم اماره بر استصحاب

مرحوم آخوند می فرمایند: آیا علت تقدّم اماره بر استصحاب، مسأله ورود یا مسأله حکومت است؟ و یا مقتضای جمع بین دلیل، این است؟ یعنی جمع بین دلیل حجّیت اماره فرضاً مثل «صدّق العادل» که دلیل بر حجّیت خبر واحد است، و بین دلیل استصحاب که همان خطاب «لا تنقض الیقین بالشک» است. پس ایشان به حسب مقام ثبوت و احتمال، ابتداء سه احتمال را ذکر می فرمایند: یک احتمال این که علت تقدّم، مسأله ورود باشد، یک احتمال مسأله حکومت باشد و یک احتمال هم مسأله توفیق و جمع بین دلیلین باشد. بعد می فرمایند: تحقیق این است که این تقدّم، مستند به ورود است، یعنی دلیل اماره اصلاً موردی برای «لا تنقض الیقین بالشک» باقی نمی گذارد و با توجه به دلیل اماره، عنوان لا تنقض محفوظ نمی ماند.

در توضیح این، می فرمایند: آنجایی که اماره، مخالف با استصحاب باشد، مثل اینکه خبر واحد معتبر دلالت کند بر عدم وجوب نماز جمعه در عصر غیبت، با اینکه مقتضای استصحاب در عصر غیبت، وجوب نماز جمعه است در اینجا اگر شما از حالت سابقه رفع ید کردید که حالت سابقه، وجوب نماز جمعه بود و حکم کردید به اینکه در زمان لاحق، نماز جمعه وجوب ندارد به اتکای خبر واحد معتبر، «هذا لیس نقضا للیقین بالشک». خطاب لا تنقض، شما را از نقض یقین بالشک نهی می کرد. هرکجا که رفع ید از حالت سابقه و حکم به خلاف حالت سابقه، عنوان نقض یقین بالشک داشته باشد، خطاب لا تنقض جلوگیری می کند. خطاب لا تنقض از نقض یقین به شک نهی می کند. اما آنجایی که عنوان نقض یقین به شک نباشد، بلکه با وجود یک اماره معتبره بر این که نماز جمعه در عصر غیبت لیس بواجب، شما اگر حالا گفتید: نماز جمعه لیس بواجب، از

حالت سابقه، رفع ید کرده اید و آن وجوب قبلی را شکسته اید و در زمان فعلی، حکم به عدم وجوب نماز جمعه کرده اید و «هذا ليس نقضا لليقين بالشك» بلکه به تعبیر ایشان نقض یقین به یقین است. این در جایی که اماره، مخالف مقتضای استصحاب باشد.

اما جایی که اماره، موافق مقتضای استصحاب است. خبر واحد می گوید: نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است، مقتضای استصحاب هم وجوب نماز جمعه در عصر غیبت است. ایشان می فرماید: در اینجا هم که حکم می کنیم به اینکه نماز جمعه واجب است، اگر از ما پرسند: چرا؟ در جواب می گوئیم: علت اینکه ما حکم به بقای وجوب نماز جمعه می کنیم، نه بخاطر این است که نقض یقین به شک تحقق پیدا نکند، ولو اینکه لا تنقض هم وجود نداشت، ولو اینکه دلیل استصحاب هم مطرح نبود، ما به استناد وجود اماره معتبره و این که این اماره حکم به وجوب نماز جمعه در عصر غیبت می کند، برای این جهت، حکم به وجوب می کنیم، برای این علت، وجوب را ابقا کردیم.

پس حتی در اماره معتبره موافقه هم ما ملاک حکم و ملاک فتوا را همان وجود اماره قرار می دهیم بطوری که وجوب و عدم استصحاب در این رابطه هیچ نقشی نمی تواند داشته باشد، و اگر استصحابی هم در کار نبود، این وجوب نماز جمعه به استناد خبر عادل به قوت خودش باقی بود.

بعد کسی به ایشان اشکال می کند، می گوید: این مثل این می ماند که شما بی جهت یک راهی را انتخاب کنید و راه دیگر را ترک کنید. اصل حرف همین است. لا یقال می گوید:

مسأله این است که در اینجایی که یک اماره معتبره هست و استصحاب هم هست، کأنّ ما با دو دلیل شرعی مواجه هستیم: یکی دلیل «صدق العادل» است که پشتوانه خبر واحد و دال بر حجیت خبر عادل است. یکی هم خطاب «لا- تنقض یقین بالشک» است که آن هم پشتوانه استصحاب است و آن هم استصحاب را برای ما مطرح می کند. حالا که ما در مقابل دو دلیل قرار گرفته ایم چه کسی به شما گفته که شما «صدق العادل» را بگیرید؟ ما می خواهیم به شما بگوئیم: «لا- تنقض یقین بالشک» را بگیرید.

مسأله است این است که علت اولویت و تعیین «صدق العادل» و ترجیحش بر «لا تنقض یقین بالشک» چیست؟ و الا ابتداء که ما ملا-حظه می کنیم، ما در مقابل دو دلیل هستیم: یکی «صدق العادل» یکی هم «لا تنقض یقین بالشک» اما چه چیز ما را وادار کرده که ما لا تنقض را کنار بگذاریم و به «صدق العادل» تمسک کنیم و روی بیاوریم؟ و

نکته بحث هم عبارت از همین مسأله است.

علت تقدّم «صدّق العادل» بر دلیل استصحاب

مرحوم آخوند در جواب این لا يقال، می فرمایند: علت اینکه ما «صدّق العادل» را می گیریم و لا تنقض را کنار می گذاریم و معامله عکس نمی کنیم که لا تنقض را بگیریم و خبر واحد را کنار بگذاریم، این است که اگر «صدّق العادل» را بگیریم و به این دلیل توجه و تمسک پیدا بکنیم، با «لا- تنقض الیقین بالشک» هیچ گونه مخالفتی نکرده ایم، فقط مسأله این است که با وجود «صدّق العادل»، دیگر موردی برای «لا- تنقض الیقین بالشک» باقی نمی ماند، دیگر عنوان نقض الیقین بالشک باقی نمی ماند. پس اگر «صدّق العادل» گرفته شد، ما هیچ گونه تصرفی در دلیل لا تنقض نکرده ایم، هیچ گونه تخصیصی متوجه لا تنقض نشده، هیچ گونه تقییدی متوجه لا تنقض نشده است. چون معنای تخصیص و تقیید این است که آن عنوان، تضییق شود، آن عنوان بعضی از مصادیقش خارج بشود. اگر شما «صدّق العادل» را گرفتید هیچ گونه تصرف و دخالتی در «لا تنقض الیقین بالشک» نکرده اید و تخصیص و تقییدی تحقق پیدا نکرده است. اما اگر خواستید عکس بکنید، اگر لا- تنقض را گرفتید، با وجود لا تنقض، با دلیل «صدّق العادل» چه معامله می کنید؟ لا تنقض که موضوع «صدّق العادل» را از بین نمی برد، مورد «صدّق العادل» را منتفی نمی کند. با وجود لا تنقض، عنوان تصدیق عادل که موضوع برای «صدّق العادل» است، به قوت خودش باقی است. لابد باید این حرف را بنزید که ما با وجود لا تنقض، یک تخصیصی در دلیل «صدّق العادل» وارد می کنیم، می گوئیم: «صدّق العادل» دایره اش محدود شد و در آنجایی که استصحاب وجود داشته باشد، جریان پیدا نمی کند. پس لا تنقض باید به عنوان یک دلیل مخصّص در مقابل «صدّق العادل» مطرح بشود. شما بفرمایید: بشود، مگر تخصیص نقصی دارد؟ مگر وجود تخصیص، مستلزم اشکال است؟

لزوم دور از تخصیص «صدّق العادل» به دلیل استصحاب

ایشان می فرماید: اینجا خصوصیت دارد. اگر بخواهید لا تنقض را در مقابل «صدّق العادل» به عنوان یک مخصّص مطرح کنید، اینجا دور لازم می آید برای این که اگر لا تنقض بخواهد مخصّص «صدّق العادل» باشد، این متوقف بر این مسأله است که با

وجود «صدق العادل»، استصحاب حجیت داشته باشد، استصحاب معتبر باشد. اما اگر با وجود «صدق العادل» استصحاب اعتبار نداشته باشد، چطور می تواند لا تنقض مخصص «صدق العادل» قرار بگیرد؟ پس یک طرف توقف، عبارت از این است که مخصص بودن لا تنقض در برابر «صدق العادل» توقف دارد بر اینکه با وجود «صدق العادل»، استصحاب اعتبار داشته باشد و الا اگر با وجود «صدق العادل» استصحاب، اعتباری نداشته باشد، چطور می تواند در مقابل «صدق العادل» عنوان تخصیص پیدا کند؟ سراغ اعتبار می آییم؛ اگر استصحاب بخواهد در مقابل «صدق العادل» اعتبار داشته باشد، باید به عنوان مخصص در مقابل او تحقق داشته باشد. در حقیقت مخصصیتش توقف بر حجیتش با وجود «صدق العادل» دارد و حجیتش با وجود «صدق العادل» فرع مخصصیتش است.

اگر مخصص شد می تواند با وجود «صدق العادل» حجیت داشته باشد.

نتیجه این می شود که اگر ما بخواهیم لا تنقض را در مقابل «صدق العادل» مخصص قرار بدهیم، این مخصصیت، مستلزم دور است، پس مخصصیت غیر معقول است. حالا که غیر معقول شد، پس چه کنیم؟ با لا تنقض در مقابل «صدق العادل» چه معامله ای کنیم؟ راه منحصر عبارت از این است که ما دست نیاز به طرف «صدق العادل» دراز کنیم، برای اینکه با وجود «صدق العادل» هیچ گونه لطمه ای به لا-تنقض نمی خورد، بلکه موضوعش منتفی می شود، موردش منتفی می شود. موردش «نقض الیقین بالشک» است و با وجود «صدق العادل» دیگر «نقض الیقین بالشک» تحقق ندارد. در نتیجه مرحوم آخوند می فرمایند: ما معتقد هستیم علت تقدّم اماره بر استصحاب، مسأله ورود است.

معنای حکومت از نظر محقق خراسانی (ره)

و اما مسأله حکومت؛ (آن طوری که نظر ایشان در باب حکومت است که ما هم بعد عرض می کنیم) حکومت، این است که دلیل حاکم باید یک نظارتی نسبت به دلیل محکوم داشته باشد، و یک عنوان شرح و تفسیری در دلیل حاکم نسبت به دلیل محکوم ملاحظه بشود که وقتی دلیل حاکم را در مقابل دلیل محکوم می گذاریم باید اینطوری برداشت شود که این دلیل با توجه به آن دلیل و به عنوان توضیح و شرح و تفسیر آن دلیل محکوم آمده. مثلاً مثل همین جمله معروفه که یک روایت می گوید: اگر کسی شک کند بین الثلاث و الاربع یجب علیه کذا. دلیل دوم می گوید: «لا شک لکثیر الشک» اگر شک

حکمی نداشته باشد، اگر شک از نظر شارع، محکوم به حکمی نباشد، چه معنا دارد که ما بگوییم: کثیر الشک شک ندارد؟ می خواهد شک داشته باشد یا نداشته باشد. لابد یک حکمی روی شک از طریق شارع مقرر شده و حالا لا شک لکثیر الشک با توجه به آن حکم دارد نسبت به کثیر الشک احکام شک را برمی دارد و کأن «لا شک لکثیر الشک» یک تخصیصی به لسان حکومت و به لسان توضیح مطرح می کند.

مرحوم آخوند می فرماید: آیا در ما نحن فیه یک چنین چیزی وجود دارد؟ «صدق العادل» با «لا تنقض الیقین بالشک» کدام حاکم بر دیگری است؟ کدام ناظر بر دیگری است؟ ما نه در دلیل لا تنقض، این مسأله شرح و تفسیر را ملاحظه می کنیم و نه در دلیل «صدق العادل»، بلکه می بینیم که هر کدام از این دو دلیل برای این هستند که وظیفه مکلف شاک و مجتهد شاک را بیان کنند. مجتهدی که ساعتها راجع به وجوب و عدم وجوب نماز جمعه فکر کرده، «لا تنقض الیقین بالشک» با جاذبه خودش می خواهد این مجتهد را جذب به خودش بکند و با استصحاب وجوب نماز جمعه، وجوب نماز جمعه را ثابت کند. «صدق العادل» از طریق دیگر با جاذبه خودش می خواهد این مجتهد را به طرف خودش جذب کند و از راه وجود روایت صحیحیه بر عدم وجوب نماز جمعه، مجتهد را در راه عدم وجوب نماز جمعه قرار بدهد. از هیچ یک از این دو دلیل استشمام این نمی شود که خطاب لا تنقض، ناظر به دلیل «صدق العادل» است، یا «صدق العادل» ناظر به دلیل لا تنقض است. این می خواهد او را تفسیر کند، یا او این را تفسیر کند؟ در هیچ کدام، این معنا استشمام نمی شود. لذا می فرماید: در اینجا به هیچ وجه مسأله حکومت را مطرح نکنید برای اینکه هیچ یک از دو دلیل عنوان نظارت نسبت به دلیل دیگری ندارد.

بعد می فرماید: آیا آنهایی که قائل به حکومت هستند، آنهایی «صدق العادل» را به عنوان دلیل حاکم بر لا تنقض مقدم می دارند اگر فرضاً از آنها قبول کردیم که اگر یک خبر واحدی دلالت بر عدم وجوب نماز جمعه کرد، اینجا «صدق العادل» به عنوان حکومت تقدّم دارد. اما آنجایی که مفاد «صدق العادل» همان مفاد استصحاب است، هر دو دلالت بر وجوب نماز جمعه می کنند، آیا در اینجا هم قائل به حکومت می شوید؟

ایشان می فرماید: من گمان نمی کنم که قائل به حکومت اینجا را مستثنی کرده باشد.

ظاهر این است که قائل به حکومت در هر دو صورت مسأله حکومت را مطرح کرده.

حالا که در هر دو صورت مطرح کرده، اینجا حکومت را چطوری توضیح می دهد؟ مگر

این دو تا باهم مخالف هستند که عنوان نظارت داشته باشند؟ چون نظارت و شرح و تفسیر برای توسعه است، برای تضییق است، برای این است که یک تصرفی در آن دلیل محکوم تحقق پیدا کند. اما اینجایی که دلیل حاکم و محکوم هر دو یک چیز را می گویند، مثلاً- در آن روایت «لا- شک لکثیر الشک» اگر تعبیر اینطوری بود که لکثیر الشک هم شک، دیگر معنا نداشت عنوان حکومت پیدا کند. اینجا هم مسأله این است که ما در اماره موافقه هیچ راهی برای توجیه حکومت نمی بینیم، درحالی که آنهایی که از راه حکومت پیش آمدند، بین اماره موافقه و اماره مخالفه فرقی قائل نیستند.

پس راه خود ایشان، ورود بود. راه دوم، مسأله حکومت بود که ایشان آن را منتفی کردند. می فرمایند: راه سوم این است، بعضی ها گفته اند: توفیق عرفی و جمع عرفی بین دلیلین، یک چنین اقتضایی دارد که ما «صدق العادل» را بر لا تنقض مقدم بداریم.

بررسی ورود از راه جمع عرفی

می فرمایند: اینهایی که از راه توفیق عرفی وارد شده اند، اگر مقصودشان همان راهی است که ما می گوییم، یعنی می خواهند بگویند: اگر دلیل اماره را گرفتید، دیگر نقض یقین بالشک تحقق ندارد، بلکه نقض یقین بالیقین است، اگر از این راه می خواهند وارد بشوند، در حقیقت با ما موافق هستند ولو اینکه عنوان حرف ما فرق می کند، ما عنوانش را ورود گذاشتیم، آنها عنوانش را جمع عرفی و توفیق عرفی گذاشتند.

اما اگر آنها می خواهند «صدق العادل» را علت و مخصیص «لا تنقض یقین بالشک» قرار دهند، ایشان می فرمایند: مخصیص بودن، فرع این است که مورد تخصیص، جزء دلیل عام باشد و بعد ما آن را خارجش کنیم، مثل «اکرم العلماء» که دلیل مخصیصش «لا- تکرم الفساق من العلماء» است و این فساق از علماء هم مشمول «اکرم العلماء» بوده، حالا می خواهیم با دلیل مخصیص «لا- تکرم الفساق» خارج کنیم. اما اگر یک دلیل گفت: «اکرم العلماء»، یک دلیل گفت: «لا تکرم الفساق مثلاً من الجهال»، این ارتباطی باهم ندارد.

فساق از جهال اصلاً جزء علماء نیستند که ما مسأله تخصیص را در اینجا مرتکب بشویم.

مرحوم آخوند می فرماید: مسأله در اینجا به این صورت است که وقتی که شما «صدق العادل» را پیاده کردید، اصلاً دیگر نقض یقین بالشک تحقق ندارد، یعنی موضوع، باقی نیست، نه اینکه موضوع، باقی است، نقض یقین بالشک هست، منتها

می خواهیم بگوییم: در اینجا حرام نیست. چون معنای تخصیص، اخراج حکمی است، در عین اینکه موضوع در تحت دلیل عام هست، اما می خواهیم از حکم عام اخراجش کنیم. آیا با وجود «صدق العادل»، نقض یقین به شک هست و حرام نیست؟ اگر اینطور باشد مسأله تخصیص است. اما اگر ما مدعی شدیم که با وجود «صدق العادل» اصلاً نقض یقین بالشک موضوعاً تحقق ندارد، اینجا دیگر چه معنا دارد که ما مسأله تخصیص را پیاده کنیم؟ نظر ما همین است که با وجود «صدق العادل» اصلاً موضوع نقض یقین بالشک را باقی نمی بینیم. این بیان مرحوم آخوند بود که چون دیدم بیان ایشان دقیق است و علاوه به منزله زمینه برای بحثهای ما است، آن را عرض کردیم.

قبل از آن که وارد این بحث علت تقدم اماره بر استصحاب بشویم که طبعاً استصحاب به عنوان یک اصل عملی مطرح است و اگر تقدم اماره بر استصحاب روشن شد، بر اصول عملیه دیگر هم کأنّ بطریق اولی روشن خواهد شد، چون بعداً در تعارض استصحاب با اصول عملیه دیگر می گوییم که استصحاب بر اصول عملیه دیگر تقدم دارد.

اما قبل از آن که وارد این بحث بشویم، یک اجمالی از مسأله حکومت و ورود و اینکه این معنا که تا به حال در ذهن ما بوده که مسأله ورود را در مقابل حکومت قرار می دادند و عناوینی در اینجا مطرح می شد: تخصیص، تقیید، حکومت، ورود تخصیص و امثال ذلک، آیا مسأله ورود در مقابل حکومت است؟ یا اینکه حکومت یک معنای وسیعی دارد و در بعضی از موارد، حکومت همان نتیجه ورود را می دهد، کما اینکه همین حکومت در بعضی از موارد، نتیجه تخصیص را دارد و در بعضی از موارد، نتیجه تقیید را دارد؟ یک نظر اجمالی به عمق معنای حکومت بکنیم بعد وارد اصل بحث بشویم ببینیم که علت تقدم اماره بر استصحاب عبارت از چیست؟ البته این بحث، بحث مهمی است و ثمرات فقهی کاملی بر این بحث مترتب است.

پرسش:

- ۱ - در علت تقدم اماره بر استصحاب چند امر تصور می شود؟
- ۲ - علت تقدم «صدق العادل» بر دلیل استصحاب از نظر مرحوم آخوند چیست؟
- ۳ - کیفیت لزوم دور از تخصیص «صدق العادل» را به دلیل استصحاب بیان کنید.
- ۴ - معنای حکومت را از نظر محقق خراسانی توضیح دهید.
- ۵ - آیا وارد شدن از راه جمع عرفی، موافق با مرحوم آخوند است؟ توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث در این بود که علت تقدّم امارات بر استصحاب چیست؟ بعد از آنکه اصل تقدّم، یک معنای مسلّم است، لکن اشکال و کلام در وجه تقدّم است. مرحوم آخوند(رضوان الله تعالی علیه) در کتاب کفایه، علت تقدّم را مسأله ورود بیان کردند و می فرمودند که با وجود اماره، دیگر عنوان نقض یقین بالشک تحقق ندارد، بلکه نقض یقین بالیقین تحقق پیدا می کند. و مسأله حکومت را بطور کلی نفی فرمودند. و همین طور مسأله توفیق و جمع عرفی را اگر به غیر از کیفیت ورود باشد.

ما عرض کردیم: قبل از آنکه به این معنی برسیم، یک جهت را به عنوان مقدمه عرض می کنیم، ولو اینکه تفصیل این جهت در باب تعادل و ترجیح مطرح می شود، لکن یک قسمتش تا حدی اینجا نیاز به بیان دارد.

ما بطور کلی وقتی که دو دلیل را با یکدیگر مقایسه می کنیم، در این تقسیم از سه حالت خارج نخواهد بود: یا این است که این دو دلیل موضوعا و محمولاً و همین طور

در جهات دیگر هیچ گونه ارتباطی به یکدیگر ندارند. دو دلیل است فاقد هیچ ارتباط و تضادی. مثل اینکه یک دلیل می گوید: «یجب اکرام العلماء» دلیل دیگر می گوید: «یحرم اکرام الجهال» او، اکرام مضاف به عالم را واجب می کند و این، اکرام مضاف به جاهل را حرام می کند. بین این دو دلیل هیچ گونه ارتباطی وجود ندارد، یعنی نه می توانیم بگوییم:

بین این دو دلیل، معارضه تحقق دارد و نه می توانیم بگوییم: احد الدلیلین بر دیگری تقدّم دارد. نه مسأله تقدّم مطرح است، و نه مسأله معارضه، این یک قسم.

قسم دوم آن است که ما می بینیم بین دو دلیل رسماً معارضه تحقق دارد بدون اینکه احد الدلیلین هیچ نوع تقدّمی علی الآخر داشته باشد. رسماً این دو دلیل «کل یتعرض لما ینفیه الآخر»، هر کدام متعرض یک چیزی است که نافی دیگری است و هیچ نوع تقدّمی بین این دو مطرح نیست. مثل اینکه یک دلیل می گوید: «یجب اکرام العلماء» و دلیل دیگر می گوید: «یحرم اکرام العلماء» که او با کلمه «یجب» افاده وجوب اکرام می کند و این با کلمه «یحرم» افاده حرمت همان اکرام را می کند، و هیچ تقدّم و تأخیری هم مطرح نیست.

او به ماده وجوب، ایجاب را بیان می کند، و این به ماده تحریم، حرمت را بیان می کند.

وجوب و حرمت، هر دو متعلق به یک عنوان است و «هو اکرام العلماء». اینجا ما می گوییم: بین این دو دلیل معارضه تحقق دارد، عنوانش عنوان تعارض است.

اما قسم سوم این است که می بینیم دو دلیل یکی شان بر دیگری تقدّم دارد، یعنی در عین ارتباط و در عین تعارض بدوی، ملاحظه تقدّم می شود. می بینیم احد الدلیلین بر دلیل دیگر مقدّم است و ترجیح دارد. مسأله مهم در این قسم این است که بینیم ملاک ترجیح چیست؟ ملاک تقدّم کدام است؟ مناط رجحان چیست؟ چه چیز سبب می شود که احد الدلیلین بر دلیل دیگر تقدّم پیدا می کند؟

تقدّم یک دلیل بر دیگری به ملاک اقوایت ظهور

این جا یک ملاک که آن ملاک معروف و متعارف است، عبارت از اولویت در ظهور است. اگر ما دیدیم که احد الدلیلین در مقام دلالت و در مقام ظهور، اقوای از دلیل دیگر است، بطوری که یکی عنوان ظاهر دارد و دیگری عنوان اظهر دارد، یکی عنوان ظاهر دارد و دیگری عنوان نصّ دارد. ما اینجا آن دلیلی را که از نظر ظهور، اقوا است، بر دلیل غیر اقوا، مقدّم می داریم ولو اینکه به حسب ظاهر، بینشان کانّ معارضه تحقق دارد. مثلاً

اگر متکلم گفت: «رأیت اسدا» و بعد با یک قرینه منفصله گفت: آن موجودی را که من دیدم، عجیب تیراندازی می کرد. این قرینه، مسأله را به رجل شجاع می کشاند برای اینکه اسد به معنای حقیقی نمی تواند رامی باشد، نمی تواند تیراندازی کامل داشته باشد. اینجا ما دوتا ظهور داریم: یکی جمله اولی «رأیت اسدا» که ظهور در رجل شجاع پیدا کرد و دیگر قرینه منفصله (علت اینکه قرینه منفصله را ذکر کردم ان شاء الله عرض می کنم) گفت: آن که مرئی واقع شده است، در تیراندازی ماهر بود. در بادی نظر بین این دوتا معارضه تحقق دارد. اسد در حیوان مفترس ظهور دارد و قرینه در رجل شجاع ظهور دارد. لکن چون ظهور قرینه در رجل شجاع، اقوای از ظهور اسد در معنای حقیقی است، تقدّم تحقق پیدا می کند، رجحان تحقق پیدا می کند.

علت اینکه من قرینه منفصله را ذکر کردم، برای این بود که می خواستیم دو ظهور استقرار پیدا کرده باشد. آنجایی که قرینه متصله باشد، گفت: «رأیت اسدا یرمی» ولو اینکه آنجا هم بعضیها دوتا ظهور ادعا کردند، و «یرمی» را به علت اظهاریت، بر رجل شجاع ترجیح دادند، لکن این جای مناقشه است که «رأیت اسدا یرمی» معلوم نیست که دوتا ظهور داشته باشد. از اول، یک ظهور برای کلام منعقد می شود و تا مادامی که متکلم مشغول به کلام است، «له ان یلحق بکلامه ما شاء». لذا در «رأیت اسدا یرمی»، مسأله تقدّم اظهر بر ظاهر که متوقف بر دو ظهور است، محل تأمل است. اما در آنجایی که قرینه منفصل باشد، اول متکلم گفت: «رأیت اسدا» و فردا گفت: آن موجودی را که من دیدم در تیراندازی ماهر بود، به عنوان قرینه منفصله اینجا دو ظهور مطرح است: یک ظهور کلام دیروز متکلم و یک ظهور کلام امروز و علت اینکه ظهور کلام امروز تقدّم دارد، همان مسأله اقوائیت است، مسأله اظهاریت است.

پس در عین اینکه یک تعارض بدوی بین این دو کلام و این دو دلیل، ملاحظه می شود، لکن «احد الدلیلین لرجحان ظهوره یکون متقدّما علی الآخر». در همین رابطه یک بحثی اینجا هست که تحقیقش را اینجا عرض نمی کنیم چون از مباحث مهم در باب تعادل ترجیح است، آنجا ان شاء الله اگر حیات و توفیقی باشد عرض می کنیم. و آن این است که آیا دلیل مخصص در رابطه با دلیل عام، به همین ملاک تقدّم پیدا کرده؟ مولا که گفت: «اکرم العلماء» و بعد می گوید: «لا تکرّم الفساق من العلماء»، آیا علت تقدّم دلیل خاص بر دلیل عام چیست؟ آیا علت تقدّم همین مسأله اقوائیت ظهور است؟ مثل همان

که در قرینه منفصله مجاز نسبت به «رأیت اسدا» مطرح شد؟ که بگوییم: «اکرم العلماء» ظهور دارد در وجوب اکرام همه افراد علما، که از جمله افراد علما، همان فساق از علما هستند؟ در مسأله «اکرم العلماء» نسبت به «لا تکرّم الفساق من العلماء»، آیا تقدّم دلیل خاص بر دلیل عام روی همین ملاک اقوایت ظهور است کما این که شاید مقتضای تحقیق این باشد؟ یا این که از کلام شیخ بزرگوار در باب تعادل و ترجیح استفاده می شود که مسأله ورود و حکومت است که تحقیقش در آنجا باید مطرح بشود. حالا- ما نمی خواهیم مصادیق برای اینجا ذکر کنیم. آن که لازم بود ذکر بشود، خود کلی این مسأله است که گاهی ملاک تقدّم یک دلیل بر دلیل دیگر، مسأله اقوایت ظهور است و مصداق کاملش همان قرائن مجاز، قرائن منفصله مجاز است، که آنجا هیچ ملاکی برای تقدّم، غیر مسأله اقوایت، وجود ندارد. اما اینکه عام و خاص، مطلق و مقید از این مقوله است یا غیر این مقوله؟ ان شاء الله تفصیلش در همان باب تعادل و ترجیح باید بررسی شود.

تقدّم یک دلیل بر دیگری به ملاک حکومت

ملاک دیگری برای تقدّم وجود دارد که آن ملاک به قوّت ظهور و اقوایت ظهور ارتباط ندارد، تابع این نیست که آن دلیل مقدّم از نظر ظهور، قوی تر باشد، بلکه روی یک جهت دیگر است و آن جهت، این است که آن دلیل مقدّم یک جهتی را مورد تعرض قرار داده، و مورد عنایت قرار داده که آن دلیل غیر مقدّم، متعرض این حیثیت نشده است، متعرض این جهت نشده است. یعنی وقتی که دلیل غیر مقدّم را با مدلول مطابقی اش، با مدلول لفظی اش با زبان ظهوری اش، ملاحظه می کنیم، می بینیم این حیثیت را متعرض نشده است، اما دلیل دیگر این حیثیت را متعرض است که این دلیل فاقد تعرض این حیثیت بود و علت تقدّم هم همین است. برای اینکه اگر هر دو دلیل متعرض بودند و یکی اثبات می کرد و دیگری نفی می کرد، بینشان یک نوع منافات و تعارض ملاحظه می شد ولو بدوا اما اگر دیدیم که متعرض آن حیثیت نشده است و در عین حال مثل آن قسم اول هم نیست که بین این دو دلیل هیچ ارتباطی وجود نداشته باشد چون در قسم اول گفتیم:

گاهی دو دلیل باهم ارتباطی ندارد، هیچ ربطی بین این دو نیست، او می گوید: «یجب اکرام العلماء» این می گوید: «یحرم اکرام الجهال»، اما اینجا در عین اینکه ربط هست، در عین اینکه اضافه و ارتباط دارد، اما مثل این می ماند که این دلیل اول آمده یک قسمت از

مسائل را بیان کند، و دلیل دوم قسمت دیگر را بیان کند، جهتی را بیان کند که در دلیل اول گفته نشده است، و با زبان دلالت، دلالتی در آن رابطه وجود ندارد.

مثلا يك دليل می گوید: «اکرم العلماء». محدوده دلالت این دلیل را که ملاحظه می کنید می بینید «اکرم العلماء» است، دیگر کاری به این ندارد که زید عالم هست یا نیست. می گوید: هر که را شما عالم تشخیص دادید، من می گویم: «یجب اکرامه»، اما چه کسی عالم هست چه کسی عالم نیست، «اکرم العلماء» در محدوده دلالت خودش، هیچ تعرضی نسبت به اینکه «زید عالم ام لا، عمرو عالم ام لا، علم الفقه علم ام لیس بعلم، الفاسق من العلماء عالم او لیس بعالم» کاری به این کارها ندارد. او می گوید: شما عالم در اختیار من قرار بده، من به وجوب اکرام حکم می کنم. محدوده دلالت این دلیل این است.

حالا اگر يك دليل واجب الاتباعی آمد و گفت: «زید لیس بعالم»، این با «اکرم العلماء» معارضه ندارد، برای اینکه «زید لیس بعالم» نفی نمی کند چیزی را که «اکرام العلماء» اثبات می کرده است. «زید لیس بعالم» دارد زید را از عنوان عالم بیرون می برد. «اکرم العلماء» که نیامد مصادیقی برای خودش انتخاب کند. در محدوده دلالت «اکرم العلماء» وجود مصادیق، مطرح نبود. او می گفت: شما عالم در اختیار من قرار بده، من می گویم که «یجب اکرامه» لذا ضربه ای به «اکرم العلماء» نخورده است.

تقدم دليل «زید لیس بعالم» بر «اکرام العلماء» تقدم يك دليلی نیست که از نظر ظهور اقوا باشد برای اینکه اقوایت ظهور، معنایش این بود که دلیلان در بادی نظر متعارضان هستند، هر کدام دیگری را نفی می کند، لکن آن اقوا ظهورا به علت اقوایت، تقدم پیدا می کند. اما اینجا که نفی در کار نیست. مگر «اکرم العلماء» عالمیت زید را اثبات می کرد که «زید لیس بعالم» او را نفی کند؟ در حقیقت در درجه بعد ما نمی توانیم بگوئیم: هیچ ارتباطی بین این دلیل نیست. اگر دلیل «اکرم العلماء» بی وجود نداشته باشد، اگر عالم بما آنه عالم وجوب اکرام نداشته باشد، درست نیست که مولا بگوید: «زید لیس بعالم». مگر عالم چه حکمی دارد که شما بگوئید: «زید لیس بعالم»؟ ارتباط بین دلیلین از یک طرف محفوظ است، و از طرف دیگر، مسأله اقوایت ظهور هم مطرح نیست.

عدم وجود معارضه و اقوایت ظهور در دلیل حاکم و محکوم

روی این نکته خوب باید دقت کرد که از طرفی این دو دلیل طوری نیست که هیچ

ارتباطی بینشان نباشد، و از طرف دیگر، مسأله معارضه ولو بدوی که در نتیجه مسأله اقوایت ظهور مطرح باشد، نیز وجود ندارد. یک دلیل می گوید: «اکرم العلماء»، فرض کنید یک دلیل دیگر که این جالب تر است می گوید: «الفساق لیس من العلماء» از سنخ تعبیراتی که خود انسان هم دارد در لسان مردم عوام هم این تعبیرات هست، اینها ریشه و نکته دارد. اگر یک روحانی - خدای نکرده - منحرف باشد، مردم می گویند: فلانی، روحانی نیست. این یک تعبیر است، تعبیر متداولی هم هست. این تعبیری که مردم می کنند، می گویند: فلان منحرف لیس بروحانی. اینها با این تعبیر چه می خواهند بگویند؟ می خواهند بگویند: آن وظیفه ای که اسلام برای ما در رابطه با احترام روحانی قائل شده، در رابطه ارزش به روحانی قائل شده در اینجا نیست. ما می گوئیم: «زید المنحرف لیس بروحانی» این تقدّمش بر آن دلیل چه نوع تقدّمی است؟ آیا روی مسأله اقوایت ظهور است، دلالت قوی تر است، و اصالة الظهورش محکم تر است، یا اینکه این ربطی به مسأله ظهور ندارد؟ ربطی به مسأله اصالة الظهور ندارد، بلکه علت تقدّم این است که این یک جهتی را متعرض است و یک جهتی را تبیین می کند که آن دلیل تبیین نمی کرده است.

آن دلیل نمی گفته: این زید روحانی است، آن دلیل می گفته: روحانی، واجب الاحترام است. می گفت: شما روحانی در اختیار من دلیل قرار بده، من می گویم: «یجب اکرامه»، من می گویم: «یجب احترامه». اما من بمانی دلیل نمی آیم که بگویم: زید منحرف روحانی است، یا نه. من تعرضی برای بیان مصداق ندارم. من فقط منتظرم که یک مصداقی در اختیار من قرار داده بشود تا من حکم به وجوب احترام و اکرام او بکنم.

همین معنای عرفی در تعبیرات روزمره مردم، در لسان ادله هم ملاحظه می شود. یک دلیل می گوید: «اکرم العلماء»، یک دلیل می گوید: «الفساق لیس من العلماء»، شما خیال کن که فسق موجب این می شود که از مصداق عالم بودن خارج بشود. علت تقدّم چیست؟ از علت تقدّم «الفساق لیس من العلماء» نسبت به دلیل اکرام العلماء ما اصطلاحاً تعبیر به حکومت می کنیم. و مبنای حکومت و خلاصه حکومت عبارت از همین است که دلیل حاکم، دلیل مقدّم، یک جهتی را تعرض کرده، یک نکته ای را تعرض کرده که دلیل محکوم در محدوده دلالتش و با اصالة الظهورش فاقد تعرض آن جهت است، فاقد تعرض آن حیثیت است. حالا آن حیثیت کدام است، هرچه می خواهد باشد، می خواهد در رابطه با زید باشد که بگوید: «زید لیس بعالم» یا در رابطه مثلاً با اکرام باشد. اگر یک

دلیلی گفت: سلام به عالم، اکرام العالم، همین مقدار. این دلیل را وقتی شما کنار «اکرم العلماء» می گذارید، می بینید این دلیل با یک توسعه ای دایره اکرام را دارد توسعه می دهد، که شما خیال نکنید که اکرام تنها این است که انسان از عالم دعوت کند پلو خورشت در مقابلش بگذارد. دایره اکرام توسعه دارد، سلام به عالم هم اکرام العالم است. آیا این دلیل بر «اکرم العلماء»؟ تقدّم ندارد؟ چرا. علت تقدّمش اقوئیت ظهور است؟ نه، برای آنکه «اکرم العلماء» نیامده بود اکرام را معنا بکند. اگر اکرام را معنا می کرد و این دلیل حاکم به یک معنای قوی تری بیان می کرد، مسأله اقوئیت ظهور بود، اما «اکرم العلماء» همان طوری که نیامد مصادیق علماء را یک به یک مشخص بکند، نیامده در رابطه به اکرام هم یک توضیحی برای ما بدهد. از نظر زبان دلالت، زبانی در رابطه با اکرام ندارد. او می گوید «اکرم العالم». اما این دلیل می گوید: سلام هم اکرام است، سلام هم نوع من اکرام العالم.

علت تقدّم دلیل حاکم بر دلیل محکوم

پس علت تقدّم این دلیل بر «اکرم العلماء» ما نسیمه بالحکومه مرجعش به همین است که این دلیل حاکم، یک جهتی را متعرض است که دلیل محکوم متعرض آن نیست، یا جهات مختلف، مثلاً این دلیل می گوید: «اکرم العلماء»، دلیل دیگر به جای آن مثال اول که بگوید: «زید مثلاً لیس بعالم» یا «الفساق لیس من العلماء»، یا مثلاً سلام هم نوع من الاکرام بگوید: فلان علم لیس بعلم اصلاً، مثلاً موسیقی لیس بعلم. این دلیل می گوید:

«اکرم العلماء»، آن می گوید: موسیقی لیس بعلم. اگر اینجوری گفت، نمی توانیم بگوییم:

«الموسیقی لیس بعلم» ارتباطی به این دلیل ندارد، و الا لغویت لازم می آید. موسیقی علم هست یا نیست، به شما چه مربوط؟ بخواهیم بگوییم: ارتباط دارد نحویه ارتباطش این است که دلیل «اکرم العلماء» نیامده علوم را مشخص بکند، نیامده بگوید: فلان علم، «علم ام لا»، او می گوید: شما علم و عالم تحویل من بده، اما چه چیزی علم هست، یا علم نیست، من تعرضی ندارم.

پس اگر یک دلیلی گفت: موسیقی و فن موسیقی لیس بعلم، این بر «اکرم العلماء» تقدّم دارد، و مرجعش به این است که اگر افرادی در فن موسیقی تخصص پیدا کردند و بظاهر عنوان عالم پیدا کردند، «اکرم العلماء» شاملشان نمی شود، وجوب اکرام اینها را نمی گیرد.

پس تا اینجا بحث ما (که بحث دنباله دار و خوبی است) به این نتیجه رسید که در تقدّم یک دلیل بر دلیل دیگر، گاهی ملاک تقدّم، اقوائت ظهور است، که همان مسأله اظهر و ظاهر و نصّ و ظاهر است که مکرر در کتابهای اصولی شما ملاحظه فرموده اید. اما ملاک دوم که دیگر هیچ به ظهور ارتباط ندارد، به اقوائت ظهور ارتباط ندارد، مسأله حکومت است.

بحثی که در دنباله این داریم، یک مقدار توضیح بیشتر در رابطه با حکومت دارد و عمده این جهت است که آیا غیر از ملاک اقوائت ظهور و غیر از ملاک حکومت، یک ملاک سومی هم برای تقدّم احد دلایل بر دلیل دیگر وجود دارد؟ یا اینکه ملاک تقدّم منحصرًا همین دو ملاک است؟ یکی اقوائت ظهور و یکی مسأله حکومت با یک معنای وسیعی که در باب حکومت تحقق دارد.

پرسش:

- ۱ - در مقایسه دو دلیل نسبت به هم چند حالت تصور می شود؟
- ۲ - تقدّم یک دلیل بر دلیل دیگر را به ملاک اقوائت ظهور با مثال توضیح دهید.
- ۳ - شرط تقدّم یک دلیل بر دلیل دیگر به ملاک حکومت چیست؟
- ۴ - آیا بین دلیل حاکم و محکوم، معارضه و اقوائت ظهور ملاحظه می شود؟ چرا؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بررسی معنای حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر

معنای حکومت این است که دلیل حاکم یک جهتی را مورد تعرض قرار داده است و از نظر دلالت لفظی دلالت بر آن جهت می کند که دلیل محکوم نیز به همین کیفیت؛ یعنی به عنوان دلالت لفظی آن معنا را تعرض نکرده است و در حقیقت، نسبت بین دلیل حاکم و دلیل محکوم، نسبت تعرّض و عدم تعرّض است و ما می دانیم که بین این دو تا هیچ گاه منافات نمی تواند تحقق پیدا بکند. چیزی را که یکی از دو دلیل به هیچ وجه متعرض نشده است، اگر دلیل دیگری آن معنا را متعرض شد و به دلالت لفظی افاده کرد، روی حساب، بین الدلیلین منافاتی نمی تواند تحقق پیدا بکند و باز روی این جهت، دیگر ما بین این دو دلیل نسبت سنجی نمی کنیم که آیا نسبت آنها عموم و خصوص مطلق است یا عموم خصوص من وجه است؟ رعایت این نسبتها، در رابطه با تقدیم از جهت ظهور لفظی است و الاّ از نظر حاکمیت و محکومیت، این نسبتها هیچ ملاحظه نمی شود.

مثلاً- اگر مولا- در ضمن یک دلیلی گفت: «اکرم العلماء» و دلیل دیگری به طور عموم گفت: «لا تکرّم الفسّاق»، اینجا ما می بینیم که نسبت بین این دو دلیل، عموم و خصوص من وجه است که در ماده اجتماع از نظر ظهور بینشان تعارض است. «اکرم العلماء» به مقتضای اصاله العموم، فاسق از علما را هم شامل می شود. «لا تکرّم الفسّاق» هم به لحاظ اصاله العموم، فاسق عالم را شامل می شود؛ یعنی هر دو به دلالت لفظی و به مدلول وضعی خودشان، حکم ماده اجتماع را بیان کرده اند. «اکرم العلماء»، ماده اجتماع را واجب الاکرام قرار می دهد و «لا تکرّم الفسّاق» می خواهد ماده اجتماع را «محترم الاکرام» قرار بدهد. اینجا بین این دو ظهور معارضه و منافات هست. به عبارت دیگر: بین این دو اصاله العموم، معارضه تحقق دارد.

اگر فرضاً احد الدلیلین از نظر ظهور، یک رجحانی پیدا کرد، یک اظهاریتی پیدا کرد، یک قوّتی پیدا کرد، تقدّم پیدا می کند امّا اگر اظهاریت و اقوائیت مطرح نبود، بین دلیلین در ماده اجتماع تعارض تحقق پیدا می کند برای اینکه هر دلیلی نسبت به ماده اجتماع تعرض دارد و تعرض ها غیرقابل اجتماع است، آن به عنوان وجوب اکرام متعرض ماده اجتماع است و این به عنوان حرمت اکرام، متعرض ماده اجتماع است.

اما در همین مورد و در همین مثال که نسبت، عموم و خصوص من وجه است، در یکی از دو فرضش مسأله تعارض مطرح بود و در فرض دیگرش اقوائیت ظهور برای هر یک از دو دلیلی که متصف به اقوائیت باشند، در همین جا اگر تعبیر مولا- عوض بشود، اول بگوید: «اکرم العلماء» بعد تعبیر بکند: «الفسّاق لیسوا من العلماء»، اینجا مطلب عوض شد، اینجا دیگر ما تردیدی در این معنا نداریم که عنوان قضیه تغییر پیدا کرد.

عنوان این شده است که «الفسّاق لیسوا من العلماء» این مسأله ای را تعرض می کند و یک جهتی را بیان می کند که «اکرم العلماء» آن جهت را به دلالت لفظی متعرض نبود؛ یعنی «اکرم العلماء» نمی گفت: که چه کسی عالم هست و چه کسی عالم نیست، چه کسی اتصاف به علم دارد و چه کسی اتصاف به علم ندارد بلکه «اکرم العلماء» می گفت: هر کجا که عنوان عالمی تحقق پیدا کرد، هر کجا مصداق عالمی وجود پیدا کرد، من حکم به وجوب اکرام او می کنم امّا فاسق، عالم است یا نه؟ من در مقام بیان این نیستم. من تعرضی نسبت به این معنا ندارم. من می گویم: شما عالم محرز العالمیه، مفروغ العالمیه در اختیار من قرار بده، من حکم می کنم به وجوب اکرام او، امّا اینکه فسّاق هم من العلماء

هستند، دیگر «اکرم العلماء» متضمن بیان این نیست تا ما بیایم اینجا یک معارضه ای درست بکنیم، بگوییم: «اکرم العلماء» می گوید: «الفساق من العلماء» و این دلیل بعدی می گوید: «الفساق ليسوا من العلماء فينهما معارضة». معارضه، فرع تعرض است، فرع بیان است، فرع دلالت است. محدوده دلالت «اکرم العلماء»، بیش از این مقداری که عرض کردیم، نیست. لذا وقتی که دلیل گفت: «الفساق ليسوا من العلماء» چون این دلیل جهتی را متعرض است که دلیل محکوم، هیچ نوع تعرضی در رابطه با آن جهت ندارد، لذا این تقدّم بر دلیل «اکرم العلماء» پیدا می کند.

همین طور اگر مولا- به جای «الفساق ليسوا من العلماء» این طوری تعبیر بکند، (که در اصطلاحات خودمان هم داریم) گفت: «اکرم العلماء» که ظاهرش عموم است. بعد کآن از مولا- سؤال می شود که نظر شما در رابطه با فساق از علما چیست؟ می گوید: منظور من، اکرام فساق نبود. حالا- بحث این است که وقتی که مولا- یک چنین تعبیری می کند که منظور من اکرام فساق نبود، آیا شما به مولا می گوید: چرا تو تناقض گویی می کنی؟ چرا حرف را مخالف با حرف اول خودت می زنی؟ تو که قبلا- «اکرم العلماء» گفتی، حالا- می گویی که منظور من، اکرام فساق از علما نبوده، منظور من این نیست که فساق اکرام بشود. آیا این یک معارضه ای با «اکرم العلماء» دارد؟ یک تنافی بین این دو تا دلیل ملاحظه می شود همان طوری که در مثال اول، تنافی تحقق داشت که از یک طرف می گفت: «اکرم العلماء» و از یک طرف می گفت: «لا تکرّم الفساق»، در عالم فاسق که ماده اجتماع آن دو دلیل است، انسان گیج و گم می شد، می گفت: به «اکرم العلماء» تمسک بکنم، می گوید: «یجب اکرامه». به «لا- تکرّم الفساق» رجوع بکنم، می گوید: اکرام او حرام است، لذا انسان در حیرت قرار می گرفت اما اینجا مسأله این طوری نیست. اینجا وقتی که مولا می گوید: من نظری به اکرام فساق ندارم، من اراده ام هیچ وقت به اکرام فساق تعلق نمی گیرد، نمی گویند: پس تو، مناقض با حرف گذشته خودت بیان کردی. حرف گذشته این بوده است که «یجب اکرام کل عالم»، درست است که «کل عالم» فساق را هم شامل می شده است اما اینکه اکرام فساق هم مراد متکلم بوده است، «اکرم العلماء» این معنا را دلالت ندارد، این حیثیت را متعرض نیست.

اینجا وقتی که می گوید: «اکرم کل عالم»، آن که مدلول لفظی این عبارت است، «وجوب اکرام کل عالم» اما نمی گوید: اکرام هر عالمی مراد من است یا نیست؟ این «اکرم

العلماء» از نظر محدوده مراد متکلم، چیزی را بیان نمی کند بلکه محدوده استعمال را بیان می کند. اما وقتی که یک دلیلی می گوید: اراده من به اکرام فساق متعلق نشده است، «و لیس اکرام الفساق مرادا و منظورا لی»، این جهت را متعرض است که این حیثیت در دلیل قبلی مورد تعرض نبوده است.

عدم وجود تعارض بین دلیل حاکم و محکوم

شاهد آن هم عرض کردیم: در تعبیرات خود ما هست. خود عقلا- در این سنخ تعبیرات هیچ گونه معارضه ای، منافاتی و تعارضی در کلمات و در صحبت ها ملاحظه نمی کنند. به متکلم نمی گویند: که تو اول گفتی: «اکرم کل عالم»، حالا می گویی: به طور کلی اراده من به اکرام فساق تعلق نگرفته است، به طور کلی اصلا اراده فساق فاقد مصلحتی است که در رابطه با عبد و تکلیف باید ملاحظه بشود و اشباه ذلک از تعبیراتی که ممکن است که تحقق پیدا بکند.

در عام و خاص، مولا دو جور می تواند تعبیر بکند: یک تعبیرش همان است که اصطلاحا به آن تخصیص گفته می شود، مثل اینکه در مقابل «اکرم العلماء» بگوید:

«لا- تکرم الفساق من العلماء»، تعبیر دیگر نتیجه اش همین است، منتها از آن تعبیر به حکومت می شود مثلا بگوید: «ما اردت اکرام الفساق من العلماء»، از اول اراده من به اکرام فساق از علما، تعلق نگرفت. این هم همان است، منتها ملاکها عوض می شود. در تخصیص، مسأله اقوائت ظهور مطرح است اما در اینجا، مسأله حکومت مطرح است که علت تقدم دلیل حاکم، همان است که منافاتی بین الدلیلین وجود ندارد. فرق آن تعرّض و عدم تعرض است و معنا ندارد که بین تعرض و عدم تعرض، منافات باشد. یک دلیل یک چیزی را متعرض است که دلیل دیگر فاقد تعرّض نسبت به آن چیز و به آن حیثیت است، و لذا منافاتی بین تعرّض و عدم تعرض ملاحظه نمی شود.

وسعت دایره حکومت

این حکومت، یک دایره وسیعی دارد. از مثالهایی که عرض کردیم وسعت دایره حکومت روشن می شود. گاهی فایده آن، فایده تخصیص است. گاهی فایده آن، فایده تقیید است، مثلا آیه حرج را با آیه وضو کنار هم بگذارید، آیه وضو می گوید: «یا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»، برای نماز، ایجاب وضو می کند به غسلتین و مسحتین. بعد هم می گوید: اگر فاقد الماء شدید، تیمم بکنید. لکن بحث آنجایی است که وجدان در کار است. حالا اگر وضو حرجی شد، وضو عنوان حرج پیدا کرد، عنوان ضرر پیدا کرد، بنابراین که لا ضرر دلالت بر این مسأله بکند، اینجا می آیم سراغ دلیل حرج. دلیل حرج یک وقت می گوید: «الوضوء الحرجی لیس بواجب»، اگر این طوری بیان کرده بود این یک تقییدی می شد نسبت به آیه وضو.

آیه وضو می گفت: «الوضوء واجب مطلقاً»، این دلیل می گفت: «الوضوء الحرجی لیس بواجب». یک مقید رسمی و یک تقیید رسمی نسبت به اطلاق آیه وضو و وجوب وضو تحقق پیدا می کرد. امّا دلیل حرج که نگفته: «الوضوء الحرجی لیس بواجب» بلکه بیان آن این طوری است می گوید: «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»، مسأله حرجی اصلاً در دائرة جعل نیامده است، در دائرة تشریح نیامده است، فعل حرجی اصلاً جعلی به آن تعلق نگرفته است.

مسأله تعلق جعل و عدم تعلق جعل اصلاً در آیه وضو مطرح نیست. در آیه وضو بحث نکرده که «تعلق الجعل بایّ شیء». آیه وضو می گوید: «الوضوء واجب للصلاة» ولو اینکه لازمه وجوب وضو، تعلق جعل است به وجوب وضو امّا این لازمه آن است، معنای لفظی وجوب وضو که نیست. وجوب الوضوء، وجوبش دلالت بر معنای وجوب دارد، وضو هم که معنای وضو را دلالت دارد. در کجای این عبارت کلمه جعل هست؟ در کجای این عبارت کلمه مجعولیت هست؟ ولو اینکه لازمه وجوب وضو، مجعولیت است، امّا این مجعولیت، لازمه اش است، نه مفاد آن. مفاد دلیل وضو «يجب الوضوء للصلاة» است، امّا دلیل حرج چیزی را متعرض است که دلیل وجوب وضو آن را متعرض نیست و آن اصل عدم تعلق جعل به امر حرجی است. «ما جعل علیکم فی الدین من الحرج».

(سؤال... و پاسخ استاد): دلیل وجوب وضو می گوید: «يجب الوضوء مطلقاً ای سواء كان حرجياً ام غیر حرجی» امّا اینکه جعل به چه چیزی تعلق گرفته است، این عبارت، این معنا را دلالت ندارد، این لازمه این مسأله است؛ یعنی وقتی که شما می بینید که خداوند می فرماید: «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» می گوید: «الله تعالی جعل الوجوب للصلاة» امّا معنای «أَقِمْوا الصلوة، جعل الوجوب للصلاة» نیست. معنای «أَقِمْوا الصلوة، الصلاة واجبه»

است. اما «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»، انگشت را روی مرحله جعل گذاشته است، گفته: در دین در رابطه با امر حرجی و فعل حرجی، اصلاً لُبّه جعل به آن تعلق نگرفته است، در دائره جعل نیامده است. اگر از شما پرسیدند: «الوضوء واجب» را معنا کن، آیا کلمه جعل را در کار می آورید؟

(سؤال... و پاسخ استاد:) «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»، همان نتیجه تقييد را دلالت می کند اما به لسان حکومت. گفتیم: فرق است که بگوید: «الوضوء الحرجی لیس بواجب» که تقييد رسمی است مثل «لا تعتق رقبة کافره» در مقابل «اعتق رقبة»، این یک تقييد رسمی است که مدلول لفظی احد الدلیلین را دلیل دیگر تقييد می کند. اما اگر به این تعبیر مورد بحث مطرح شد، عنوان تقييد را از دست می دهد و عنوان حکومت پیدا می کند.

ورود از نظر استقلال و عدم استقلالش نسبت به حکومت

عمده این جهت است که آیا اینکه در اصطلاح و در لسانها متداول است که ورود را در مقابل حکومت و در مقابل تخصیص و تقييد قرار می دهند که تخصیص و تقييد یک مرحله است، حکومت یک مرحله دیگر، ورود را یک امر ثالثی بیان می کنند. همان طوری که در لسان مرحوم آخوند بود که می فرمود: «علت تقدّم امارات بر استصحاب، مسأله ورود است نه مسأله حکومت و نه مسأله توفیق عرفی، می خواهیم ببینیم آیا ورود به عنوان یک شیء مستقلى آن هم در رابطه با ادله لفظیه می تواند مطرح بشود، یا ورود هم یکی از شعب حکومت است، یکی از شاخه های حکومت است؟

آن طوری که ورود را بیان می کنند، ورود عبارت از این است که موضوع حکم نفی بشود اما نه تکوینا بلکه تعبدا و به کمک دلیل شرع. به این اصطلاحا ورود گفته می شود.

ما اگر ورود را به عنوان یک شاخه حکومت مطرح بکنیم، علت تقدم آن برای ما روشن است. اما اگر ورود، یک عنوان سومی پیدا بکند، ما سؤال می کنیم که ملاک تقدم در ورود عبارت از چیست؟ شما ملاک را برای ما روشن بکنید.

تا به حال ما به دو ملاک دست پیدا کردیم: یک ملاک، مسأله اقوائت ظهور است که در مسأله تخصیص و تقييد اصطلاحی مطرح است. «لا- تکرم الفساق من العلماء» نسبت به «اکرم العلماء»، «لا تعتق الرقبة الکافره» نسبت به «اعتق الرقبة»، این ملاکش روشن

است. ملاک تقدّم را در باب حکومت، همین مسأله قرار دادیم که این دوتا دلیل چون یکی از آنها، یک جهتی را متعرض است که دلیل دیگری تعرض ندارد، لذا متعرض و غیر متعرض نمی شود باهم منافات داشته باشد برای اینکه این دلیل متعرض این معناست و آن دلیل تعرضی نسبت به این معنا ندارد. در حقیقت، علت تقدّم دلیل حاکم را، همین مسأله تعرض و عدم تعرض قرار دادیم. آیا در باب ورود، یک ملاک سومی وجود دارد؟ اگر ملاک سوم وجود داشته باشد، ما اصطلاحاً می توانیم ورود را یک عنوانی در مقابل حکومت و در مقابل تخصیص قرار بدهیم، بگوییم: چون سه تا ملاک وجود دارد: یک ملاک تقدّم در تخصیص و تقیید است، یک ملاک تقدّم در حکومت است، یک ملاک سوم در ورود است. اما اگر دیدیم که در باب ورود نمی توانیم ملاک خاصی به لحاظ تقدّم پیدا بکنیم بلکه ملاک تقدّم آن، همان ملاک تقدّم در باب حکومت است، همان مناط تقدّم دلیل حاکم بر محکوم است، آن وقت دیگر درست نیست که مسأله ورود را در ردیف حکومت و قسیم حکومت قرار بدهیم.

همین حکومت گاهی نتیجه آن تخصیص بود و گاهی تقیید بود معذک ما آن را در مقابل تقیید و تخصیص قرار دادیم برای اینکه ملاکها فرق می کرد.

ملاک در تخصیص، اقوائت ظهور بود اما ملاک در تقدّم در حکومت، غیر مسأله اقوائت ظهور بود، با اینکه حکومت گاهی نتیجه اش همان تخصیص است و گاهی نتیجه اش همان تقیید است و گاهی نتیجه اش امور دیگر است معذک بین حکومت و بین تخصیص روی اینکه ملاکهای تقدّم، مغایرت و تعدد داشت، جدایی انداختیم و گفتیم:

تخصیص و حکومت، این یک ملاک، آن یک ملاک. آیا می توانیم همین حساب را در باب ورود هم بکنیم؟

اگر ورود یک ملاک سومی پیدا کرد ولو اینکه حکومت هم گاهی نتیجه اش ورود باشد اما اگر خود ورود یک ملاک سومی پیدا کرد، هیچ مانعی ندارد که شما یک عنوان هم به عنوان ورود درست بکنید در ردیف حکومت و در ردیف تخصیص؛ یعنی در مقابل هر دو. اما اگر دیدیم که در باب ورود، یک ملاک سومی برای تقدّم وجود ندارد بلکه ملاک تقدّم آن، همان ملاک تقدّم در حکومت است و علت تقدّم آن، همان علت تقدّم در حکومت است، آن وقت صحیح نیست که ورود را به عنوان یک شیء مستقلی در مقابل حکومت و در مقابل تخصیص قرار بدهیم.

ما خارجا دیدیم که عنوان سومی وجود ندارد. چرا دلیل وارد مقدم بر دلیل مورد است؟ علت آن همانی است که در باب حکومت است. اگر دلیل گفت: «اکرم العالم» و دلیل دیگر گفت: «زید لیس بعالم» که شما اصطلاحا اسم اینجا را ورود می گذارید، علت تقدم «زید لیس بعالم» بر «اکرم العالم» چیست؟ آیا غیر از این است که «اکرم العالم» تعرضی به این معنا ندارد که زید عالم است یا نه؟ کاری به این کارها ندارد که چه کسی عالم هست و یا نیست، فقط می گوید: هرکسی عالم شد، تکریمش بکن. اما این دلیل، نفی موضوع می کند و می گوید: «زید لیس بعالم» برای نفی عالمیت زید تعرض پیدا کرده بدون اینکه «اکرم العالم»، نسبت به اثبات آن و یا نفی آن، تعرضی داشته باشد. «اکرم العالم» نه متعرض اثبات «زید عالم» است و نه متعرض نفی «زید عالم» است اما این دلیل، متعرض نفی این معنا است و می گوید: «زید لیس بعالم».

(سؤال... و پاسخ استاد): بحث در این است که ما علت تقدم را بررسی بکنیم. در تخصیص و تقیید دیدیم علت تقدم، مسأله اقوائت ظهور است و در باب حکومت هم عدم منافات بین تعرض و لا تعرض است، در ورود چه علتی برای تقدم می توانیم پیدا بکنیم؟ اگر علت ثالثه ای برای تقدم توانستیم پیدا بکنیم، این اصطلاح درست است اما اگر نتوانستیم ناچار هستیم بگوییم که ورود، شاخه ای از حکومت است و ملاک تقدم در ورود، همان ملاک تقدم در حکومت است.

پرسش:

- ۱ - معنای حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر را توضیح دهید.
- ۲ - آیا بین دلیل حاکم و محکوم، تعارض وجود دارد؟ چرا؟
- ۳ - دلیل وسعت دایره حکومت چیست؟
- ۴ - ورود را از نظر استقلال و عدم استقلالش نسبت به حکومت توضیح دهید.
- ۵ - آیا ورود، همان حکومت است؟ توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

انحصار ملاك تقدم يك دليل بر دليل ديگر به دو مورد

برای ملاك تقدم يك دليل بر دليل ديگر، در رابطه با مقام دلالت، یکی از دو ملاك، بیشتر تصور نمی شود: یکی مسأله اقوائت ظهور است که مثل قرینه مجاز و احتمالا مثل دليل خاص نسبت به عام است و یکی هم اینکه دليل مقدم يك جهتی را تعرض کرده است که دليل غيرمقدم، متعرض آن نشده است و روی اینکه بین تعرض و لا-تعرض، منافاتی نیست، لذا دليل متعرض، تقدم دارد چه دليل متعرض از نظر ظهور هم اقوا باشد یا مساوی باشد و یا اضعف باشد در این جهت، فرقی نمی کند. و همین طور در این رابطه، بین دو دليل نسبت سنجی نمی شود که آیا نسبت آنها عام و خاص مطلق است، یا نسبتشان عموم و خصوص من وجه است و یا سایر نسب است.

لذا روی این دو ملاك، همان طوری که سیدنا الاستاذ الاعظم الامام(ره) تکیه فرموده اند و خیلی هم روی این اصرار دارند، ديگر نمی توانیم يك عنوان ديگر و يك

ملاک سومی تصور بکنیم. لذا مجبور هستیم که مسأله ورود را به عنوان یک شاخه ای از حکومت مطرح بکنیم. حکومت، نتایج مختلفی دارد. گاهی نتیجه تخصیصی دارد، گاهی نتیجه تقیدی دارد، گاهی هم نتیجه ورودی پیدا می کند و ثمره آن همان ثمره ورود می شود. اینجا باید اسم آن را به عنوان یک شاخه ای از حکومت، ورود گذاشت. در این یکی دو روز شرح و بسط کلام امام بزرگوار و توضیح بیانات ایشان بود.

امکان تصور ملاک سوم برای تقدّم به نحو ورود

ولی یک نکته ای در اینجا وجود دارد: در رابطه با ظهورات و دلالات، ما حق را به امام بزرگوار می دهیم. ما نمی توانیم از این دو ملاک، خارج بشویم. در رابطه با دلالت، همین دو ملاکی که ایشان فرموده است درست است که یا مسأله اقوائت ظهور است و یا مسأله تعرّض و لا تعرّض است که بازگشت به عدم منافات می کند. در رابطه با دلالت، حصر، حاصر است. تقسیم بین اثبات و نفی دائر است و از این دو حالت، متجاوز نیست.

اما مسأله اینجاست که ممکن است ما یک ملاک سومی پیدا بکنیم، اما نه روی این مقسم.

این مقسم، از دو ملاک بیرون نیست. آن ملاک سوم عبارت از این باشد که نفس وجود دلیل مقدّم، موجب این بشود که جا برای دلیل مؤخر نباشد؛ یعنی دلیل مقدّم، در رابطه با دلالتش حرفی نمی زند. نه مسأله اقوائت ظهور است و نه مسأله تعرّض و لا تعرّض است بلکه وجود دلیل مقدّم و بود دلیل مقدّم، سبب می شود که میدان را از دلیل مؤخر بگیرد به طوری که اگر دلیل مقدّم نباشد، میدان برای دلیل مؤخر باز است اما وجود دلیل مقدّم، میدان را از دلیل مؤخر می گیرد. دیگر نمی گذارد این میدان برای دلیل مؤخر باشد.

اگر یک چنین جایی فرض کردیم، این یک نوع تقدّمی است که به لفظ ارتباط ندارد، به دلالت ارتباط ندارد و به ظهور ارتباط ندارد بلکه این مربوط به نفس دلیل مقدّم است که وجود این، مانع تحقق دلیل مؤخر است. مثل اینکه برائت عقلیه که عنوانش قبح عقاب بلایان است جایی که بیان نیست، این برائت عقلیه پیاده می شود و حکم به تقبیح عقوبت می کند و می گوید: عقوبت بلایان، از نظر عقل، محکوم به قبح است. حالا اگر از ناحیه مولا، یک بیانی وارد شد، یک دلیلی وارد شد و گفت: فلاں شیء واجب است. این دوتا را که باهم مقایسه کنیم پیدا است وقتی که بیانی از مولا می آید و حکم می کند به وجوب یک شیئی، دیگر قاعده قبح عقاب بلایان، بساطش را جمع می کند برای اینکه این قاعده

در جایی است که بیان نباشد. اگر از مولا گفت: «الدعاء عند رؤیه الهلال» واجب است، شرب توتون در شبهات تحریمه، محرم است. ما می خواهیم این تقدّم را ریشه یابی بکنیم.

این تقدّم چه تقدّمی است؟ وقتی که یک دلیلی از ناحیه مولا می آید و می گوید: «شرب التتن محرّم»، تقدّم آن بر قاعده قبح عقاب بلا بیان، چه نوع تقدّمی است؟ آیا این تقدّم مربوط به مقام دلالت است؟ یعنی آن دلیلی که می گوید: «شرب التتن حرام» است از نظر ظهور اقوا است؟ نه. آیا مربوط به این است که یک چیزی را متعرض شده است که قاعده قبح بلا بیان آن را متعرض نشده است؟ این دلیل که بیشتر از مسأله «شرب التتن حرام» چیزی نمی گوید. موضوع «شرب التتن» است و محمول آن «حرام» است.

اگر بخواهیم ذاتا این را با قاعده قبح عقاب بلا بیان، مقایسه کنیم معنا ندارد که بگوییم:

این دوتا را که کنار هم می گذاریم، عنوانش تعرض و لا-تعرض است. «شرب التتن حرام» مگر چه چیزی را متعرض شده است؟ متعرض این شده که «انّ هنا حکما» به نام حرمت که موضوع شرب توتون است. پس چرا تقدّم دارد؟ تقدّم آن روی این ملاک است، که نفس وجود دلیل بر حرمت شرب توتون، میدان را برای قبح عقاب بلا بیان باقی نمی گذارد؛ یعنی «نفس وجود الدلیل بیان» نه اینکه دلیل می گوید: من بیان هستم. دلیل نمی گوید: من بیان هستم بلکه دلیل می گوید: «شرب التتن حرام» اما نفس وجود الدلیل بر حرمت شرب توتون، مصداق بیان است. بیان که شد، قاعده قبح عقاب بلا بیان، با وجود بیان، نمی تواند پیاده بشود.

اینجا سؤال این است که آیا تقدّم را ما می توانیم انکار بکنیم؟ نه. ملاک تقدّم در رابطه با دلالت و ظهور است؟ همان طوری که در باب حکومت یک دلیل می گوید: «اذا شککت فابن علی الاکثر»، یک دلیل هم می گوید: «لا شک لکثیر الشک» می گفتید: «اذا شککت» فرض وجود شک کرده است اما کجا شک هست و کجا شک نیست را متعرض نشده است اما «لا شک لکثیر الشک» متعرض نفی شک برای کثیر الشک شده است لذا می گفتید: این دوتا منافات ندارد «لتعرض احديهما لما لم يقع فيه التعرض في الاخر» اما اینجا مسأله این طوری نیست. اینجا وقتی که یک بیانی از ناحیه مولا صادر می شود و حکم می کند «بان شرب التتن حرام» بدون اینکه در خود این دلیل، موضوعا و محمولا، کلمه بیان نفیا و اثباتا ذکر شده باشد، لکن وجدانا ملاحظه می کنیم که «نفس وجود الدلیل علی حرمة شرب التتن بیان» و با وجود بیان، «لا مجال لقاعده قبح العقاب بلا بیان». این

یک ملاک سومی برای تقدّم است، اما در غیر رابطه با دلالت لفظ مطرح شده است. به مقام دلالت هیچ ارتباطی ندارد. به مقام ظهور هیچ ارتباطی ندارد.

اگر کسی بگوید: ما اسم این را می خواهیم ورود بگذاریم، در مقابل حکومت که ملاک در تقدّم در باب حکومت، در رابطه با خود دلالت است و ملاک تقدّم در باب ورود، این است که نفس وجود دلیل وارد و دلیل مقدّم، مانع از پیاده شدن دلیل ورود و دلیل مؤخر است مانعی ندارد. کما اینکه خود امام بزرگوار هم در ذیل کلامشان به یک مواردی رسیده اند که دیده اند یک طرف مسأله، اصلاً مربوط به مقام دلالت نیست، دلیل لفظی نیست بلکه هر دو، غیر لفظی هستند لذا چاره ای نیست جز اینکه مسأله ورود را در آنجا بیان بکنند، منتها به این تعبیر که اگر شما می خواهید اسم آنجا را ورود بگذارید، مانعی ندارد. لکن به حسب نظر ما، ملاک در اینجا عوض می شود، نه اینکه این همان مسأله است و ما در اینجا به عنوان ورود آن را نام گذاری می کنیم.

اختصاص حکومت به ادله لفظیه

اصلاً مسأله ورود با مسأله حکومت روی این بیان، روی دو ملاک استوار است. فرق اولی این است که مسأله حکومت اصولاً مربوط به ادله لفظیه است و آن جایی است که هر دو طرف بیان، دلیل لفظی باشد، شما نمی توانید مسأله حکومت را بین دو دلیل ثبی یا بین دو دلیل عقلی مطرح بکنید. اصولاً مسأله حکومت در رابطه با دو دلیل لفظی است.

اما مسأله ورود، موارد زیادی دارد که هم بین دو دلیل لفظی پیاده می شود و هم بین دو دلیل ثبی پیاده می شود و هم بین یک دلیل لفظی و یک دلیل ثبی پیاده می شود که من ان شاء الله مثال های آن را عرض می کنم. سرّش این است که ملاک، متفاوت است و آن چیزی که در نظر امام بزرگوار آمده است و یک قدری به ذهن می آید که ایشان درست به این نکته اش توجه نفرموده اند، این است که ایشان خواسته اند مسأله ورود را هم به ملاکات لفظیه مطرح و مرتبط بکنند. اگر به این ملاک بخواهیم مرتبط بکنیم، حق با امام بزرگوار است. ما در عالم الفاظ دو تا ملاک بیشتر نمی توانیم تصور بکنیم، یا تقدّم روی اقوائت ظهور است و یا روی ملاک تعرض و لا-تعرض است اما بحث ما این است که ورود را نباید داخل در دلالت و ظهورات قرار بدهیم. ملاک تقدّم در باب ورود، یک ملاک دیگر است که اصلاً به باب لفظ ارتباطی ندارد و لذا دائره ورود، وسیع است و بین

دو دلیل لفظی تحقق دارد و بین دو دلیل غیر لفظی هم تحقق دارد. بین یک دلیل لفظی و یک دلیل غیر لفظی هم مسأله ورود پیاده می شود.

روی این حساب اگر یک دلیلی گفت: «اکرم العلماء» و دلیل دیگر گفت: «زید لیس بعالم»، این را اصطلاحاً حکومت بگوییم برای اینکه این مربوط به تعرض و لا- تعرض است. «اکرم العلماء» متعرض این مسأله نشده است که زید عالم است یا نه، اما دلیل حاکم، متعرض عدم عالمیت زید شده است یا متعرض عالمیت، فرقی نمی کند. ملاک تقدّم در باب حکومت، تعرض و لا- تعرض است. آن متعرض نشده است که «زید عالم ام لا» اما این متعرض است که «زید عالم او لیس بعالم» و ما اینجا نباید بگوییم که حکومتی است که نتیجه آن ورود است. اینجا به حسب اصطلاح، مسأله ورود مطرح نیست. ورود آنجایی است که نفس وجود دلیل مقدّم، صحنه را از دلیل مؤخر بگیرد و آن را از صحنه بیرون بکند. لذا هرچه که مربوط به مقام دلالت باشد، «لا- یسمی وروداً» و این منافات ندارد که بین دو دلیل لفظی ما بر استصحاب، از همین قبیل خواهد بود که اگر هر دو دلیل لفظی باشد، تقدّم آن به ورود است به همان ملاکی که در باب ورود به نظر می رسد.

(سؤال... و پاسخ استاد): فقط می خواستیم این معنا که امام بزرگوار مکرّر در کلام مفصل خودشان روی این معنا تأکید می کنند که ما هرچه که فکر می کنیم، غیر از این دو ملاک وجود ندارد، بله، «فیما یرجع الی اللفظ» همین است اما دلیلی نداریم که ملاک باید در رابطه با لفظ باشد. ما ملاک سومی درست می کنیم و به همین ملاک سوم، عنوان ورود می دهیم که عرض کردیم سه تا مثال دارد: یک وقت یک دلیل لفظی، بر دلیل عقلی و لثبی ورود پیدا می کند مثل اینکه یک خبر واحد معتبری قائم بشود بر اینکه «شرب التتن حرام» وقتی که این با قاعده قبح عقاب بلا بیان، مقایسه می شود، عنوانش، عنوان ورود است برای اینکه این دلیل بیش از حرمت شرب توتون، چیزی را تعرض نکرده است.

نمی توانیم بگوییم: این چیزی را متعرض شده است که او اصلاً تعرضی نسبت به آن ندارد. این دو دلیل ربطی به هم ندارند. مثل «لا شکّ لکثیر الشکّ» نیست که با دلیل «اذا شککت فابن علی الاربع» ملاحظه بکنیم. این فقط عنوانش این است که «وجود الدلیل علی حرمة شرب التتن موجب لتحقق مصداق الیّان»، بیان که تحقق پیدا کرد، قبح عقاب بلا بیان بساط خودش را برمی چیند. آن در جایی حکم به عقوبت می کند که بیانی تحقق نداشته باشد، وقتی که بیان آمد، آن کنار می رود اما دلیل نمی گوید: «أنا بیان». دلیل،

تعرضی نسبت به بیان بودن خودش ندارد. این بیان بودن دلیل، یک مسأله وجدانی و واقعی است که وقتی که یک دلیل می گوید: «شرب التتن حرام»، شما به آن عنوان «بیان» می دهید و الا خود دلیل نمی گوید: «أنا بیان» که مثل «لا شک لکثیر الشک» بشود. خود دلیل فقط می گوید: «شرب التتن حرام» و بیش از این، نمی تواند دلالتی داشته باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد): این بدیهی است که عقل جایی حکم به قبح عقاب بلا بیان می کند که بیانی نباشد و ما وجدانا می بینیم که خبر واحد معتبر «بیان» اما این «بیان»، مدلول خبر واحد نیست، مورد تعرض خبر واحد نیست. خبر واحد تعرضش این است که «شرب التتن حرام»، آنچه را که خبر واحد دلالت می کند، می گوید: «شرب التتن حرام». ما در وسائل دیده ایم که مثلا روایتی می گوید: «شرب التتن حرام» و در رسائل خوانده ایم که اگر بیانی نباشد، قاعده قبح عقاب بلا بیان، حکم به براءت می کند. این دوتا را که پهلوی هم می گذاریم که آیا با وجود خبر واحد معتبر بر حرمت، باز هم قاعده قبح عقاب بلا بیان پیاده می شود و یا پیاده نمی شود؟ معنایش این است که نمی شود. این معنای تقدّم است. اما ملاک این تقدّم چیست؟ آن چیزی که عمده در این باب است، همین است که یک ملاک-ک سومی برای تقدّم وجود دارد که این ملاک-ک به لفظ ارتباط ندارد و به دلالت ارتباطی ندارد بلکه نفس وجود الدلیل موجب تقدّم بر دلیل مؤخر و دلیل مورود است برای اینکه وجود دلیل، سبب می شود که بیان تحقق پیدا بکند. بیان که تحقق پیدا کرد، قاعده قبح عقاب بلا بیان کنار می رود. آیا این اسمش تقدّم نیست یا هست؟ اگر هست، چه ملاکی وجود دارد؟ ملاک آن در رابطه با لفظ است؟ «شرب التتن حرام» به قبح عقاب بلا بیان چه ارتباطی دارد؟ ملاک آن یک مسأله دیگری است و آن در رابطه با نفس وجود دلیل بر حرمت است که از آن وجدانا و خارجا عنوان بیان استفاده می شود.

جدا کردن ملاک حکومت از ملاک ورود در ادله لفظیه

در ادله لبی، مسأله خیلی روشن است اما آنجایی که یک قدری به مسأله حکومت، نزدیک می شود همانجا باید حسابش را از آن جدا بکنیم. آنجایی است که هر دو دلیل لفظی باشد، همان جا می خواهیم ملاک ورود را از ملاک حکومت جدا کنیم و تصادفا مصداق آنجا، همین ما نحن فیه است که این چند روزه داریم روی آن بحث می کنیم که چرا خبر واحد بر استصحاب مقدم است؟ چرا اماره بر استصحاب تقدّم دارد؟ که هم مثال

برای ورود روشن می شود و هم اصل بحث ما در اینجا روشن می شود.

بالاخره «لا تنقض اليقين بالشك» را چگونه معنا کردیم؟ گفتیم: مقصود از یقین، خصوص یقین صددرصد نیست بلکه مقصود از یقین، حجت است چه یقین صددرصد باشد، یا مؤدای اماره و یا یک قاعده معتبره شرعیه باشد. و مراد از شك، به اعتبار مقابله اش با یقین، به معنای «عدم الحجّه» است که این را مفصل بیان کردیم و گفتیم:

«لا تنقض اليقين بالشك» در حقیقت خلاصه می شود؛ یعنی «لا تنقض الحجّه بغير الحجّه» و در دنبال آن هم دارد «و لكنّه تنقضه بيقين آخر» معنایش این است که «و لكنّه تنقض الحجّه بحجّه اخرى». حجت در مقابل حجت، عنوان ناقصیت پیدا می کند اما «لا حجّه»، می تواند ناقص برای حجت قرار بگیرد.

بعد از آنکه لا تنقض را آن طوری معنا کردیم، استصحاب می گوید: نماز جمعه در عصر غیبت واجب است. حالا اگر یک روایت معتبره ای گفت: «صلاه الجمعة في عصر الغيبه غير واجبه»، تقدّم دلیل اعتبار اماره بر دلیل حجیت استصحاب و یا به تعبیر دیگر، تقدّم خود اماره بر استصحاب روی چه ملاک است؟ روی ملاک ورود است برای اینکه استصحاب می گوید: حجت به لا- حجت نقض نمی شود بلکه حجت «بحجّه اخرى» نقض می شود. آیا حجیت خبر واحد مورد تردید است؟ فرق نمی کند که حجیت آن را از طریق مفهوم آیه نبأ و ادله لفظیه استفاده بکنیم، یا حجیت آن را از راه بنای عقلا به ضمیمه عدم ردع شارع استفاده بکنیم، نتیجه هر دو این است که خبر واحد، به عنوان حجت، مطرح است. حالا استصحاب می گوید: «لا تنقض الحجّه بالحجّه»، خبر واحدی که گفت: نماز جمعه در عصر غیبت واجب نیست، از نظر دلالت، نمی گوید: من حجت هستم. در دلالت او کلمه حجت و غیر حجت مطرح نیست اما «نفس وجوده حجّه، نفس تحققه حجّه» و وقتی که حجت آمد، دیگر جا برای «لا تنقض الحجّه باللاحجه» باقی نمی ماند.

همان طوری که اگر خبر واحدی می گفت: «شرب التتن حرام»، دیگر جا برای قاعده قبح عقاب بلا بیان باقی نمی ماند.

تقدّم دلیل خبر واحد بر دلیل استصحاب به نحو ورود

با این بیان ولو اینکه هر دو دلیل لفظی است، از یک طرف «لا تنقض اليقين بالشك» که در «لا تنقض الحجّه بغير الحجّه» پیاده شد و از طرف دیگر، فرض کنید مفهوم آیه نبأ که

خبر واحد را حجّت می کند، هر دو دلیل لفظی است، اما در عین حال، تقدّم، تقدّم حکومتی نیست بلکه تقدّم، تقدّم ورودی است برای اینکه آن می گوید: حجّت را به لا حجّت نقض نکن و خودش نمی گوید: «و انا حجّه». اگر خودش می گفت: «و انا حجّه» این حکومت می شود. خودش می گوید: نماز جمعه در زمان غیبت واجب نیست. دلالت لفظی آن بیشتر از این مقدار نیست اما ما وجدانا به لحاظ ادله ای که قائم شده است بر حجّیت خبر واحد، می بینیم که «انّه حجّه». لذا می گوییم: آن دلیل گفت: «لا تنقض الحجّه باللا حجّه» و ما وجدانا می بینیم که خبر واحد حجّه.

پس همان طوری که تقدّم دلیل حرمت شرب توتون، بر قاعده قبح عقاب بلا بیان به نحو ورود است، به همین نحو هم تقدّم خبر واحد و دلیل حجّیت خبر واحد بر «لا تنقض الیقین بالشک» تقدّم ورودی است. آن می گوید که حجّت به لا حجّت نباید نقض بشود و ما می بینیم که «هو حجّه قامت علی عدم وجوب صلاه الجمعه فی عصر الغیبه».

در نتیجه، بیانات امام بزرگوار (ره) در رابطه با مقام دلالت و مقام ظهور، به قوّت خودش باقی است اما چون ما یک ملاک سومی که مربوط به مقام دلالت و ظهور نیست پیدا کردیم، روی این ملاک سوم، مسأله ورود را پیاده می کنیم و از آنجا فهمیده می شود که بین ورود و حکومت، مسأله مقابله مطرح است نه اینکه ورود به عنوان یک شاخه ای از حکومت مطرح باشد. کما اینکه معلوم شد که اگر دلیلی گفت: «اکرم العلماء» و دلیل دیگر گفت: «زید لیس بعالم» با اینکه دارد نفی موضوع می کند، عنوان آن عنوان حکومت است و مربوط به مقام دلالت است اما اگر عملا طوری بود که وجود دلیل مقدّم، موضوع را از نظر دلیل مؤخر سلب می کرد بدون اینکه زبان چنین حرفی را داشته باشد، از آن تعبیر به ورود می شود و ضمنا هم معلوم شد که تقدّم امارات بر استصحاب بر پایه ورود استوار است و هیچ ارتباطی به تخصیص یا حکومت پیدا نمی کند.

پرسی:

۱ - آیا طبق مبنای امام (ره) ملاک تقدّم یک دلیل بر دلیل دیگر منحصر به دو مورد است؟

۲ - امکان تصور ملاک مستقل برای تقدّم به نحو ورود را توضیح دهید.

۳ - آیا حکومت به ادله لفظیه اختصاص دارد؟ چرا؟

۴ - آیا می توان ملاک حکومت را از ملاک ورود در ادله لفظیه جدا کرد؟ توضیح دهید.

۵ - تقدّم دلیل خبر واحد بر دلیل استصحاب به چه نحو است؟ شرح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تقدم استصحاب بر ساير اصول عمليه

فرق بين ورود، حكومت و تخصص

این معنایی را که برای ورود عرض کردیم، از طرفی مغایرت این معنا با حکومت روشن شد و از طرف دیگر، مغایرت این معنا با تخصص نیز روشن شد. اما مغایرت ورود با حکومت به همان نحوی که دیروز اشاره شد، به این کیفیت است که در حکومت، علت تقدم، مسأله ای است در رابطه با دلالت، و در رابطه با تعرض دلیل، و ملاک تقدم این جهت است که دلیل حاکم، یک معنایی را تعرض کرده و یک حیثیتی را بیان کرده است که دلیل محکوم فاقد تعرض آن حیثیت و آن جهت است. و روی همین معنا بین آنها هیچ گونه منافات و معارضه ای وجود ندارد، چون بین تعرض و لا تعرض منافاتی نیست. اما در مسأله ورود، ملاک تقدم به دلالت بر نمی گردد، به تعرض بر نمی گردد بلکه

ملاک تقدّم این است که با وجود دلیل وارد اصلاً موقعیتی برای دلیل مورد نیست، محلی برای او وجود ندارد ولی این نبودن موقعیت، به لحاظ دلیل وارد است.

اما در مسأله تخصّص وقتی که مولا می گوید: «اکرم العلماء» شما می گوید: جاهل از این «اکرم العلماء» تخصّصاً خارج است، یعنی خروج جاهل دیگر در رابطه با دلیل دیگری نیست. ما اگر صرفاً همین «اکرم العلماء» را داشته باشیم. تکویناً می دانیم که جاهل از این معنا خارج است. جاهل مغایر با عالم است. دیگر نیازی به این نیست که یک دلیل دیگری داشته باشیم که آن دلیل، «لا تکرّم الجهال» را بیان کرده باشد، و ما بگوییم:

موضوع اینها باهم ارتباط پیدا نمی کند.

پس در مسأله تخصّص که در رابطه با خروج موضوع به حسب تکوین است، اصلاً نیازی به دلیل دیگر ملاحظه نمی شود. «اکرم العلماء» که آمد جاهل تخصّصاً خارج است، چه روی جاهل، حکمی بار شده باشد یا حکمی بار نشده باشد، دلیلی در رابطه با جاهل داشته باشیم یا نداشته باشیم. اما در مسأله ورود، نیاز به دلیل وارد داریم. باید دلیل وارد باشد تا موقعیت را از دلیل مورد سلب بکند. باید دلیل وارد وجود داشته باشد، تا با وجود خودش موقعیت را از دلیل مورد سلب بکند و جا برای او باقی نگذارد.

نقش تعبد در مسأله ورود و تخصّص

اگر بخواهیم مسأله را به یک تعبیر اصطلاحی بیان کنیم، این است که در مسأله ورود، تعبد مطرح است، با کمک تعبد، موقعیت از دلیل مورد گرفته می شود، اما در مسأله تخصّص، ما نیاز به تعبد نداریم، و اصلاً نیازی نداریم که یک حکمی روی جاهل ترتیب داده شده باشد. همین که گفت: «اکرم العلماء» جاهل تخصّصاً خارج است، ولو اینکه دلیل دیگری هم در مورد جاهل وجود نداشته باشد. پس فرق بین ورود و حکومت و تخصّص به این کیفیت روشن شد.

علت تقدّم استصحاب بر سایر اصول عملیه

به دنباله بحثی که در این جهت داشتیم که علت تقدّم امارات بر استصحاب چیست (که ما نتیجتاً مسأله ورود را اختیار کردیم) این بحث پیش می آید که استصحاب با سایر اصول عملیه چه نسبتی دارد؟ اگر استصحاب با اصل برائت معارضه کرد، با اینکه هر دو

اصل عملی هستند، آیا استصحاب، مقدم است یا اصل براءت مقدم است؟ بین اینها معارضه تحقق دارد؟ شما که استصحاب وجوب نماز جمعه را در عصر غیبت جاری می کنید و از طرفی هم اصاله البرائه فرضاً اقتضای عدم وجوب می کند، (اصاله البرائه نافی وجوب است و استصحاب مقتضی وجوب است) آیا کدام یک بر دیگری تقدّم دارد؟

اینجا ظاهراً اصل این معنا مسلم است که استصحاب بر همه اصول عملیه تقدّم دارد، همان طوری که از تمام امارات تأخر دارد، لذا آن عبارت معروفه را در باب استصحاب گفته اند که استصحاب عرش الاصول و فرش الامارات است، یعنی وقتی که با امارات می سنجم، زیر پای امارات قرار گرفته، وقتی که با اصول عملیه دیگر می سنجم، فوق اصول عملیه دیگر قرار گرفته است. ظاهر این است که در این جهت کسی مخالفت نکرده است که استصحاب بر تمام اصول عملیه تقدّم دارد، مثل اصاله البرائه، اصاله الاباحه، اصاله الطهاره اصاله الاحتیاط، اصاله التخییر در موارد دوران بین محذورین ولی بحث در علت تقدّم است. چرا استصحاب بر اصول عملیه دیگر تقدّم دارد؟

بعضی از اصول عملیه عقلی هستند و بعضی نقلی هستند و بعضی هم عقلی و هم نقلی هستند. در اصول عملیه دیگر تقریباً این سه نوع ملاحظه می شود. اصاله البرائه، به این عنوان دو جور است: براءت شرعیه داریم که مستندش حدیث رفع و اشباه حدیث رفع است. براءت عقلیه داریم که مستندش قاعده قبح عقاب بلا بیان است، لذا براءت هم شرعی است و هم عقلی است.

اما بعضی از اصول عملیه، تمخّض در شرعی دارند، یکی مثل اصاله الاباحه که اباحه غیر از براءت است. براءت معنایش این است که شرب توتون حرام نیست. براءت از حرمت و رفع حرمت را ثابت می کند، اما اصاله الاباحه دلیلش «کل شیء لک حلال» است. او یک حلیت ظاهریه و یک اباحه ظاهریه جعل می کند، مثل قاعده طهارت که تعبیرش هم اتفاقاً مثل هم است: «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر» اینجا هم «کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام»، تعبیرهایشان هم سنخ است، همان طوری که اصاله الطهارت یک اصل شرعی محض است و دلیلش «کل شیء لک طاهر» است، اصاله الاباحه هم یک اصل شرعی محض است و دلیلش «کل شیء لک حلال» است. لذا در اصول عملیه آن اصولی که تمخّض در شرعیت دارد و دیگر عقلی در آنها تصور

نمی شود، یکی همین اصاله الاباحه است و یکی هم اصاله الطهارت است که اثبات طهارت ظاهریه می کند.

چندتا اصل هم داریم که تمحض در عقلی دارد و دیگر دلیل شرعی ندارد، یکی اصاله التخییر است که در دوران بین محذورین جریان دارد. آنجایی که انسان علم اجمالی دارد به اینکه یک شیء یا واجب است یا حرام و هیچ ترجیحی در کار نیست، اینجا عقل مستقلا در دوران بین محذورین حکم به تخییر می کند و اصلش هم به نام اصاله التخییر مطرح است. یک اصل دیگر هم که تمحض در عقلی محض دارد، قاعده اشتغال است، که ما از آن تعبیر به اصاله الاحتیاط می کنیم. معنای اصاله الاحتیاط این است: آنجایی که انسان علم به اصل تکلیف داشته باشد و شک در مکلف به، اینجا عقل روی قاعده دفع ضرر محتمل حکم به احتیاط می کند و اینکه همه جوانب احتمال مکلف باید در خارج تحقق پیدا کند.

پس اینطور شد که بعضی از اصول عملیه ما عقلی و شرعی هستند، بعضی شرعی محض هستند، و بعضی عقلی محض. حالا می خواهیم استصحاب را با اینها مقایسه کنیم.

آن عقلیها را بطور کلی یک طرف قرار می دهیم، شریعیها را هم یک طرف، و دلیل استصحاب را با اینها بررسی و مقایسه می کنیم. می خواهیم استصحاب را با قاعده قبح عقاب بلا بیان بسنجیم.

قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوید: اگر شما روز جمعه یقین ندارید به اینکه نماز جمعه واجب است، لازم نیست نماز جمعه بخوانی، برای اینکه عقاب بلا بیان قبیح است. سراغ «لا تنقض» که می رویم، «لا تنقض یقین بالشک» که پشتوانه استصحاب وجوب نماز جمعه است، می گوید: نماز جمعه در عصر ظهور واجب بود و حالا شما شک دارید در اینکه وجوبش باقی است یا نه، استصحاب بقای وجوب جریان پیدا می کند.

دلیل تقدم استصحاب بر براءت عقليه

ما می خواهیم بگوییم: با وجود این استصحاب، دیگر قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی تواند جریان داشته باشد روی همان نکته ای که دیروز عرض کردیم. قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوید: اگر بیانی نباشد عقاب قبیح است. آنجایی که بیان تحقق ندارد، عقاب قبیح است. آیا «لا تنقض یقین بالشک لیس بیانا»؟ آیا این از طرف مولا بیان

نیست؟ یعنی اگر انسان نماز جمعه را ترک کرد و مولا روز قیامت از انسان سؤال کرد «لم ترک الصلاة الجمعة»؟ ما می توانیم بگوییم: برای اینکه تو بیانی برای وجوب نماز جمعه نداشتی؟ آیا مولا نمی تواند به ما جواب بدهد که مگر «لا تنقض الیقین بالشک» بیان نبود؟ مگر از طرف من این دستور به نام نهی از نقض یقین به شک به تو نرسیده بود؟ پس خود «لا-تنقض» حکومت نیست بلکه ورود است. خود لا-تنقض ولو اینکه بلسانه نمی گوید: «انا بیان» اما نفس وجودش بیان است، نفس تحقیقش بیان است، و با وجود بیان، دیگر جایی برای قاعده قبح عقاب بلا بیان باقی نمی ماند. استصحاب موضوع او را از بین می برد.

«لا تنقض الیقین بالشک» لا بیانی را از بین می برد و تبدیل به بیان می کند. نتیجه این حرف، این است که استصحاب بر برائت عقلیه ورود دارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): مسأله تعارض با اصل برائت جایی است که حالت سابقه باشد و الا با شک در شرب تن، چون جای استصحاب نیست اصاله البرائه جریان پیدا می کند. اما جایی که حالت سابقه هست، هم دلیل برائت می خواهد برای خودش جا باز کند هم دلیل استصحاب جا باز کند، که ملاحظه کردیم با پیاده شدن لا تنقض دیگر قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی تواند مطرح باشد.

دلیل تقدّم استصحاب بر اصاله الاحتیاط

حالا استصحاب را با اصاله الاحتیاط بررسی می کنیم که این هم «اصل عقلی». اصاله الاحتیاط می گوید: شما روز جمعه علم دارید به اینکه عند الزوال، تکلیفی به شما متوجه است، نمی دانید این تکلیف به ظهر متعلق است یا به نماز جمعه متعلق است، چون علم به تکلیف دارید و اشتغال یقینی اقتضای فراغ یقینی را دارد، لذا اصاله الاحتیاط می گوید:

هم باید نماز ظهر بخوانید هم باید نماز جمعه بخوانید. اینجا دو جور می شود استصحاب را جاری کرد. آن استصحابی که خوب می تواند به جنگ اصاله الاحتیاط برود، استصحاب عدم وجوب نماز ظهر است. بگوییم: در زمان حضور امام، نماز ظهر واجب نبود، حالا در زمان غیبت شک داریم نماز ظهر واجب است یا نه؟ عدم وجوب نماز ظهر را استصحاب می کنیم. نتیجه این استصحاب این است که لازم نیست شما روز جمعه نماز ظهر بخوانید، «لأنها لیست بواجبه». استصحاب عدم وجوب نماز ظهر را اقتضا دارد.

قاعده احتیاط اتیان به هر دو را اقتضا دارد هم نماز ظهر و هم نماز جمعه.

می خواهیم بگوییم: این استصحاب، جلوی اصاله الاحتیاط را می گیرد برای اینکه مبنای اصاله الاحتیاط که یکی از احکام عقلیه است این است که عقوبت محتمله و ضرر محتمل، واجب الدفع و لازم الدفع است و در حقیقت مبنای اصاله الاحتیاط، قاعده لزوم دفع ضرر محتمل است. ضرر به معنای عقاب، نه ضررهای دنیوی و جهاتی که دفعش لزوم ندارد. عقاب محتمل را انسان باید دفع بکند. این قاعده بیشتر از این که دلالت ندارد، می گوید: هر کجا احتمال عقوبت داده شد و عقاب محتمل مطرح شد، این واجب الدفع است. استصحاب می گوید: اینجا عقاب نیست برای اینکه وقتی خود مولا می گوید:

«لا تنقض الیقین بالشک» وقتی که خود مولا استصحاب عدم وجوب نماز ظهر را برای ما حجت قرار داده است و در اختیار ما قرار داده است آیا با توجه به «لا- تنقض الیقین بالشک» باز هم احتمال عقوبت در کار است؟ باز هم عقوبت محتمله مطرح است؟ نه.

پس خود لا- تنقض ولو اینکه به حسب دلالت لفظی تعرضی نسبت به مسأله عقاب ندارد، لکن معنای نفس وجود لا تنقض و نفس اعتبار استصحاب، این است که دیگر در ترک نماز ظهر، هیچ گونه احتمال عقوبت در کار نیست. دیگر قاعده عقلیه لزوم دفع ضرر محتمل چه نقشی می تواند در اینجا داشته باشد؟ او می گوید: هر کجا عقوبت محتمل شد، من می گویم: دفع عقوبت محتمله لازم است. اما شما به کمک «لا- تنقض الیقین بالشک» جلوی احتمال عقاب را گرفتید، نگذاشتید عقوبت محتمله در اینجا تحقق پیدا کند، وقتی که عقوبت محتمله نشد، دیگر قاعده دفع ضرر محتمل نمی تواند در اینجا نقش داشته باشد. لذا اگر شما استصحاب عدم وجوب نماز ظهر را در زمان غیبت جاری کردید، قاعده احتیاط نمی تواند به شما حکم بکند به اینکه هم لازم است نماز جمعه بخوانید و هم لازم است نماز ظهر بخوانید. نتیجتاً علت تقدّم استصحاب بر اصاله الاحتیاط که مبنای عقلی محض دارد، همان مسأله ورودی بود که ما عرض کردیم.

علت تقدّم استصحاب بر اصاله التخییر

و همین طور علت تقدّم استصحاب بر اصاله التخییر، در دوران بین محذورین، آنجایی که امر بین محذورین دایر است که یک فعل را هم احتمال می دهید که واجب باشد و هم احتمال می دهید حرام باشد و می دانید که از این دوتا هم خارج نیست، «اما انه واجب و اما انه حرام» اینجا عقل حکم به تخییر می کند، برای اینکه امر دایر بین محذورین

است و شما نمی توانید هم وجوب را رعایت کنید و هم حرمت را، به خلاف آنجایی که دوتا فعل باشد، یقین دارید که یا این فعل، واجب است یا فعل دیگری حرام، اینجا جای اصاله الاحتیاط است. اگر یقین کردید یا این فعل واجب است و یا آن فعل حرام است اینجا دیگر به اصاله التخییر ارتباطی ندارد. اینجا طبق اصاله الاحتیاط واجب است این فعل را انجام بدهید، و واجب است آن فعل را ترک کنید، اما در فعل واحد که امکان ندارد انسان هم جانب وجوب را رعایت کند و هم جانب حرمت را رعایت کند و علم اجمالی دارد به اینکه این فعل یا واجب است و یا حرام است و احدهما هیچ گونه ترجیحی ندارد، اینجا اصاله التخییر محکم است. عقل حکم می کند به اینکه انت مخیر، می خواهی جانب فعل را اختیار کن، می خواهی جانب ترک را اختیار کن، حالا تخییرش ابتدائی است یا استمراری آن یک بحث دیگری است که فعلا به ما ارتباطی ندارد.

حالا در همین جایی که شما علم اجمالی دارید به اینکه این شیء یا واجب است یا حرام اگر سابقه این فعل، اتصاف به وجوب بود، این فعل در سابق واجب بود، اما الان مردد بین وجوب و حرمت شد، و این هیچ استبعادی هم ندارد. ممکن است یک چیزی در یک زمانی واجب باشد، در زمان دیگر احتمال حرمت در آن جریان پیدا کند، کما اینکه در همین نماز جمعه بعضی از بزرگان این احتمال را داده اند و می دهند و استبعادی ندارد که یک شیء در یک زمان، اتصاف به وجوب داشته باشد و در زمان دیگر، مردد بین وجوب و حرمت بشود. آن وقت بحث این است که حالا که حالت سابقه اش عبارت از وجوب است، اگر ما استصحاب وجوب را جاری کردیم و با کمک استصحاب، حکم کردیم به اینکه این فعل در این زمان واجب است، آیا با وجود استصحاب، باز هم اصاله التخییر حکم به تخییر می کند؟ یا با وجود استصحاب دیگر اصاله التخییر نمی تواند مورد داشته باشد به خاطر اینکه از عقل می پرسیم: چرا شما حکم به تخییر می کنید؟ چرا در دوران بین محذورین، مسأله تخییر را محکم قرار می دهید، می گوید: به خاطر اینکه از یک طرف، مسأله وجوب مطرح است و از طرف دیگر حرمت و مرجحی هم در کار نیست که ملاک تخییر روی این نبودن مرجح هم تکیه می کند، می گوید: چون احد طرفین بر دیگری مرجحی ندارد چاره ای نیست جز اینکه مسأله تخییر پیاده شود.

پس در حقیقت ملاک حکم عقل به تخییر در دوران بین محذورین عبارت از این است: دوران امر بین المحذورین «مع عدم وجود مرجح فی البین». استصحاب می آید

این قیدش را از بین می برد. استصحابی که تنها در ناحیه وجوب جریان پیدا می کند، به لحاظ اینکه حالت سابقه این شیء وجوب بوده است و استصحاب همان وجوب را به کمک لا تنقض می خواهد ادامه بدهد، آیا «لا تنقض لیس مرجح لناعیه الوجوب؟ لیس مرجح للوجوب علی الحرمة»؟ ولو اینکه در لسان لا تنقض، کلمه مرجح مطرح نیست که عنوان حکومت پیدا بکند، اما نفس لا- تنقض به عنوان یک مرجح مطرح است، و اگر به عنوان یک مرجح مطرح شد دیگر موضوع برای حکم عقل باقی نمی ماند، برای اینکه موضوع حکم عقل یک قیدش «عدم وجود مرجح فی البین» بود، و «لا تنقض یصلح للمرجحیه» و صلاحیت کامل برای عنوان مرجحیت دارد.

نتیجه این بحث این شد که استصحاب بر اصاله التخییر که یک اصل عقلی محض است تقدّم دارد و تقدّمش هم به نام ورود مطرح است، به همین کیفیت که ملاحظه کردید. مقایسه استصحاب با برائت شرعی و اصاله الاباحه و با اصاله الطهاره باقی می ماند که اینها همه شرعی هستند و دلیلشان دلیل شرعی است، یعنی یک طرف، حدیث رفع داریم به نام «رفع ما لا یعلمون»، یک طرف «لا- تنقض الیقین بالشک» داریم. در روز جمعه استصحابی که متکی به لا- تنقض است اقتضای بقای وجوب نماز جمعه را می کند، از طرفی هم «رفع ما لا یعلمون» اقتضای عدم وجوب می کند «لان صلاه الجمعه مما لا یعلمون» و جوبش که برای ما روشن نیست، حدیث رفع می گوید: «رفع ما لا یعلمون» و هر دو هم دلیل لفظی و شرعی هستند. آن حدیث رفع است به عنوان «رفع ما لا یعلمون»، این هم حدیث زراره است که می گوید: «لا تنقض الیقین بالشک». اما علت تقدّم «لا تنقض الیقین بالشک» بر حدیث رفع و همین طور بر «کل شیء لک حلال» و همین طور بر قاعده طهارت: «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر» را دقت بفرمایید برای بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - فرق بین ورود، حکومت و تخصّص را بیان کنید.

۲ - نقش تعبّد را در مسأله ورود و تخصّص توضیح دهید.

۳ - علت تقدّم استصحاب بر برائت عقلیه چیست؟

۴ - چرا استصحاب بر اصاله الاحتیاط مقدم می شود؟

۵ - دلیل تقدّم استصحاب بر اصاله التخییر چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تعارض بين دو استصحاب

دقت در عنوان علم و عدم علم در اصول عمليه

بحث در اين بود كه علت تقدّم استصحاب بر اصول عمليه شرعيه مثل براءت شرعي و اصاله الاباحه شرعي و اصاله الطهاره شرعي چيست؟ ابتداء بايد يك نظر اجمالي به عمده ادله اصول شرعيه بشود. ما مي بينيم كه در تمامي اينها يك عنوان مطرح شده است، منتها در بعضي از اينها به صورت غايت ذكر شده است و در بعضي ديگر به عنوان خود موضوع است و آن عنوان علم و عدم العلم است.

در دليل اصاله الحليه، مسأله به اين صورت است: «كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه»، غايت «حتى تعلم» دليل بر اين است كه آن شئي كه محكوم به حليت است و آن شئي كه موضوع براي حليت قرار گرفته است، يعني شيء «غير معلوم الحرمه»، در

حقیقت کأن اینجوری می شود: شیء «غیر معلوم الحرمه یکون محکوما بالحلیه» و همین طور در دلیل قاعده طهارت، عنوان علم به صورت غایت ذکر شده است، «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر» که این غایت واقع شدن علم موجب این می شود که آن شیء محکوم به طهارت، یک قیدی پیدا کند و آن قید، عنوان غیر معلوم النجاسه است. کأن این «حتی تعلم» یک چنین خصوصیتی را در موضوع اضافه می کند.

در حقیقت لسان این دو قاعده با حدیث رفع، یک لسان می شود. معنای حدیث رفع این است: «رفع ما لا یعلمون»، عنوان عدم العلم در موضوع حدیث رفع اخذ شده است.

در دلیل اصاله الاباحه هم «ما لا یعلم حرمته» بود. در دلیل اصاله الطهاره «ما لا یعلم نجاسته» بود. پس در همه اینها یک عنوان «ما لا یعلم» مأخوذ است، منتها آن دوتا را از غایت علم استفاده کردیم، در حدیث رفع هم خود عنوان «ما لا یعلمون» این معنا را دلالت می کند.

اینجا باید نکته ای را ملا-حظه کنیم که این عنوان علم که در اینجا مطرح است، آیا مقصود از علم، علم وجدانی و علم صدرصد است، یا مقصود از علم، همان حجّت بر حرمت است، حجّت بر نجاست است، یا در «ما لا یعلمون» حجّت بر تکلیف است. آیا مقصود از علم که می فرماید: «کل شیء طاهر حتی تعلم»، این صدرصد غایت واقع شده است، یا «تعلم انه قدر» معنایش این است که «تقوم الحجّه علی قذارته، یقوم الدلیل علی نجاسته»؟

مقصود از علم در اصول عملیه

ظاهر این است که مقصود از علم، آن علمی که به معنای یقین وجدانی است، نیست، بلکه این روایت می خواهد بگوید که هر چیزی که شما حجّتی بر نجاست آن نداشتید، محکوم به طهارت است، هر چیزی را که شما حجّتی بر حرمت آن نداشتید محکوم به حرمت است و «رفع ما لا یعلمون» می گوید: هر تکلیفی را که شما حجّتی بر اثبات آن تکلیف نداشتید، مرفوع است. پس ولو اینکه کلمه علم در اینجا ذکر شده است، اما علمی که در اینجا ذکر شده است، علم خاص نیست، یقین وجدانی نیست، بلکه مراد، مطلق حجّت شرعی و عقلی است. اگر شما یک حجّت عقلیه ای پیدا کردید که بالاترین حجّت عقلیه، خود قطع است، مسأله ای نیست، اگر حجّت شرعیه پیدا کردید، این روایت

نمی خواهد بگوید: با وجود حجت شرعی بر نجاست و حلیت و تکلیف باز هم «رفع»، باز هم محکوم به حلیت است، باز هم محکوم به طهارت است.

پس وقتی که اینها را روی هم ملا-حظه می کنیم و یک دقتی هم در آن بکار می بریم، می بینیم که موضوع تمام اصول شرعی، آنجایی است که حجتی برخلاف نباشد، یعنی اگر بخواهیم خلاصه کنیم، آنجایی است که یک حجت شرعی یا عقلیه ای برخلافش تحقق نداشته باشد. «رفع ما لا- یعلمون، یعنی رفع التکلیف الذی لا- یكون علی اثباته حجه، کل شیء محکوم بالحلیه حتی تعلم، یعنی کل شیء لم تقم الحجه علی حرمة فهو محکوم بالحلیه» و همین طور در قاعده طهارت، اینها یک چیزهایی است که خود عرف اینجوری معنا می کند، ولو اینکه انسان وقتی که با نظر بدوی با این عبارات برخورد می کند، می بیند که در این عبارات، کلمه علم ذکر شده است، اما دقت که می کند، می بیند علم، موضوعیت ندارد، مقصود از علم، حجت است، چه حجت شرعی و چه حجت عقلیه.

حالا که این طور شد، می آییم سراغ اینکه چرا استصحاب بر اینها مقدم است؟ در همان مثالی که عرض کردیم، روز جمعه ابتداء ما با دو تا اصل مواجه هستیم: یکی اصاله البرائت که می گوید: نماز جمعه «لیس بواجب»، برای اینکه وجوب نماز جمعه مشکوک است و «رفع ما لا- یعلمون». از طرفی می بینیم استصحاب بقای وجوب نماز جمعه اقتضا می کند که وجوب نماز جمعه در عصر غیبت باقی باشد. حالا- چرا استصحاب بر این برائت تقدم دارد؟ چرا «لا- تنقض الیقین بالشک» را بر «رفع ما لا یعلمون» مقدم می داریم؟ به همین بیانی که عرض شد «رفع ما لا یعلمون» می گوید: وجوبی که حجتی بر ثبوت آن وجوب نباشد، «هو مرفوع». «لا- تنقض الیقین بالشک حجه علی ثبوت الوجوب». حالا چرا حجت است؟ یا از باب اینکه خود معنای «لا تنقض الیقین بالشک» با آن خصوصیتی که ما ذکر کردیم، که آنجا هم مقصود از یقین، حجت بود و مقصود از شک، غیر حجت و «لا تنقض الیقین بالشک» به «لا تنقض الحجه باللا حجه» تبدل پیدا کرد.

خود این عبارت «لا- تنقض الحجه باللا حجه» معنایش این است که در این زمانی که شما شک دارید، آن حجتی که از آن تعبیر به یقین یا شبه یقین می شد، حجتش برای تو باقی است. معنای استصحاب در حقیقت اعتبار بقاء حجت سابقه است «فی زمان الشک»، یعنی می خواهد بگوید: این یقینی که شما دارید به اینکه اول ظهر، لباس شما طاهر بود، این یقین یک چیزش با عقل ارتباط دارد و آن نسبت به طهارت اول ظهر است

که حجّیت یقین ذاتیه است، اما همین یقین را شارع به عنوان تعیّد می خواهد حجّیتی به او بدهد برای الان که برای شما مشکوک است، برای الان که طهارت صبیح برای شما غیر متیقن است. وقتی که می گوید: «لا تنقض الحجّه باللا حجه»، یعنی اعتبار حجّیت حجّت باقی است تا زمانی که حجّتی برخلاف نیامده است، منتها اعتبار حدوثی آن ارتباط به عقل دارد. عقل یقین را حجّت ذاتیه و حجّت فی نفسه می داند اما چون یقین بقاء وجود ندارد، اینجا شارع اعمال تعیّد می کند. مثل اینکه شارع می گوید: «انا جعلت الیقین حجّه بالاضافه الی زمان اللاحق»، این معنای «لا تنقض الحجّه باللا حجه» است.

عدم بقای موضوع برائت شرعی با وجود استصحاب

وقتی که خود شارع یک حجّیت تعیّدیه به یقین به لحاظ زمان لاحق، می دهد و می گوید: من او را حجّت قرار دادم، آیا موضوع برائت شرعی می تواند محفوظ باشد؟ موضوع برائت شرعی آنجایی بود که حجّتی در کار نباشد. موضوع اصاله الاباحه آنجایی بود که حجّتی در کار نباشد. موضوع اصاله الطهاره آنجایی بود که حجّتی در کار نباشد.

خود شارع به لسان «لا تنقض الیقین بالشک» می گوید: من تعیّد یک حجّیتی به یقین برای زمان شک دادم. پس در حقیقت مفاد «لا تنقض الیقین بالشک» بقای حجّیت حجّت است، «الی ان یقوم حجّه علی خلافه»، اما حالا که «لم یقم، هذه حجّه الی ان یقوم الحجّه». وقتی که «هذه حجّه» با وجود حجّت، دیگر «رفع ما لا یعلمون» نمی تواند نقشی داشته باشد، اصاله الطهاره و اصاله الاباحه نمی تواند پیاده شود.

(سؤال... و پاسخ استاد:) در مطلق حجّت، استحکام وجود دارد، منتها استحکامی که در یقین وجود دارد قوی تر است، اما در حجّتهای دیگر نیز استحکام هست. اگر شارع ظنی را حجّت قرار داد، به لحاظ حجّت بودنش استحکام پیدا می کند، ولو اینکه استحکام یقینی در آن نباشد. این بیان معنایش این نیست که ما از خود یقین برویم سراغ متیقن. ما هیچ وقت در «لا تنقض الیقین بالشک» سراغ متیقن نمی رویم آن طوری که مرحوم شیخ بیان کردند.

بیان بودن دلیل استصحاب بر حکم

یا مسأله را اینجوری پیاده کنیم که به خود «لا تنقض الیقین بالشک» به عنوان اینکه

مفادش ابقای حجّیت حجّت و ادامه حجّیت حجّت در زمان شک است کار داریم، یا اینکه روی نفس وجود «لا تنقض یقین بالشک» تکیه می کنیم. می گوییم: آیا در یک جایی که «لا تنقض یقین بالشک» وظیفه را مشخص می کند، ما حجّت بر حکم خدا داریم یا نه؟ وقتی که روز جمعه «لا تنقض» می آید وظیفه و جوبی نماز جمعه را مشخص می کند، آیا با توجه به «لا تنقض» لنا حجّه علی الحکم ام لا؟ ما نمی توانیم بگوییم: ما حجّت بر حکم نداریم «لا تنقض حجّه» و شاهد بر حجّیتش این است که اگر «لا تنقض» جریان پیدا کرد و حکم به وجوب نماز جمعه کرد و به حسب واقع هم نماز جمعه واجب بود، آیا آن وجوب واقعی، تنجز پیدا می کند یا نه؟ بلا اشکال تنجز پیدا می کند. همان اثری که از نظر حجّیت در اماره وجود دارد، همان اثر در لا تنقض وجود دارد. اگر استصحاب گفت: این واجب است، به حسب واقع هم واجب بود، آن وجوب واقعی به کمک استصحاب تنجز پیدا می کند، و گریبان عبد را می گیرد.

پس ولو ما به مفاد «لا تنقض یقین بالشک» کاری نداشته باشیم اما این معنا را ملاحظه کنیم که آیا وجود «لا تنقض» به لحاظ بیان حکم، «هل هو حجّه علی الحکم ام لا؟» بلا اشکال این حجّت بر حکم است. وقتی که «لا تنقض یقین بالشک» حجّت بر حکم شد، دیگر «رفع ما لا یعلمون» نمی تواند پیاده شود، برای اینکه معنای «رفع ما لا یعلمون» این شد «رفع» آن تکلیفی که حجّت بر ثبوتش نبود. شیئی حلال است که حجّت بر حرمت نداشته باشد، شیئی طاهر است که حجّت بر نجاست آن نباشد.

استصحاب به عنوان یک حجّت روشن می تواند تکلیف را بیان کند، حرمت را بیان کند، نجاست را بیان کند. در حقیقت با ملاحظه این مطلبی که ما عرض کردیم، استصحاب بر اصول شرعیه عملیه، تقدّم پیدا می کند و نحوه تقدّمش هم همان تقدّم ورودی است، منتها این نیاز به توضیح داشت، اما تقدّمش بر اصول عملیه عقلیه روشنتر و واضح تر بود.

تا اینجا روی ترتیب بحث، تقدّم اماره بر استصحاب را ملاحظه کردیم. تقدّم استصحاب را بر اصول عملیه دیگر نیز ملاحظه کردیم، که این یک نتیجه سومی هم برای ما داشت و آن اینکه اگر اماره بر استصحاب تقدّم داشته باشد، که استصحاب هم بر اصول عملیه دیگر تقدّم دارد، به طریق اولی تقدّم امارات بر اصول عملیه دیگر هم روشن شد، برای اینکه اماره بر استصحاب هم تقدّم دارد و استصحاب بر اصول عملیه. پس تقدّم امارات بر اصول عملیه دیگر کاملاً روشن و واضح است. پس نسبت بین اینها تماماً

تعارض بین استصحابین

بحث مهمی که در اینجا باقی مانده است، تعارض بین دو تا استصحاب است. اولاً چگونه بین دو استصحاب، تعارض واقع می شود؟ این جا مرحوم آخوند یک بیانی دارند که البته قدری نیاز به تکمیل دارد، و با ملاحظه آن تکمیل، بیان خیلی جامع و کامل می شود.

گاهی تعارض بین دو استصحاب به این نیست که ما علم اجمالی داریم به اینکه یکی از این دو استصحابها درست نیست و در حقیقت علم اجمالی داریم به اینکه حالت سابقه در یکی قطعاً منتقض شده است، علم اجمالی به انتقاض نداریم، احتمال هم می دهیم که در هر دو حالت سابقه باقی باشد، ولی در عین حال بینشان معارضه افتاده است. چطوری چنین چیزی می شود؟

تعارض بین دو استصحاب به واسطه طرق و حالت جدید

ایشان می فرمایند: فرض کنید دو شیء در زمان سابق هر دو واجب بود و لازمه وجوبش هم این بود که جمع بین عمل به هر دو و اتیان هر دو امکان داشت، هر دو ممکن العمل بودند بدون اینکه هیچ مسأله ای در زمان سابق وجود داشته باشد، ولی الان که زمان لاحق پیش آمده است، دو چیز تازه پیدا شد: یک چیز تازه این است که بقای وجوبشان مشکوک است، به خاطر یک جهتی که پیش آمده است، مثل مسأله زمان غیبت که در نماز جمعه موجب شک در بقای وجوب شده است. جهتی پیش آمد که بقای وجوب را در هر دو مشکوک کرده است و یک جهت دومی هم تازه پدید آمده است، بدون اینکه در سابق بوده باشد و آن جهت دوم این است که الان در زمان لاحق و در شرایط فعلی، جمع بین این دو عمل، امکان ندارد. نمی شود بین این دو عمل جمع کرد.

مسائلی پیش آمده و خصوصیات تحقق پیدا کرده است که اگر ما بخواهیم بین این دو در مقام عمل، جمع کنیم امکان ندارد.

اینجا از طرفی نسبت به هر کدام، استصحاب وجوب جریان پیدا می کند و ما علم اجمالی نداریم به اینکه حالت سابقه در یکی منتقض شده است، بلکه احتمال می دهیم که

هر دو بر وجوبشان باقی باشند، بدون اینکه علم اجمالی هم در کار باشد، اما از طرف دیگر می بینیم که اگر این دو واجب باشند، مثل انقاز دو غریق که هر دو فی نفسه واجب هستند، لکن در مقام عمل نمی شود بین آن دو جمع کرد، این جا هم چنین مسأله ای پیش آمده است. اینجا هم مثل همان مسأله انقاز غریقین می شود. یعنی داخل در باب تعارض نیست، داخل در باب تراحم است، یعنی دو استصحاب وجوب جریان پیدا می کند و دو «لا تنقض» نسبت به هر کدام جاری می شود، لکن چون در مقام عمل، جمع بین دو «لا-تنقض» امکان ندارد و فرضاً ترجیحی هم وجود ندارد، همان حکم متزاحمین که عبارت از تخییر است در آنجایی که اهم و مهمی نباشد، همان حکم اینجا پیاده می شود.

پس این یک نوع تعارض است که اگر شما بخواهید اسم این را تعارض هم نگذارید، ما خیلی بحثی با شما نداریم. می خواهید اسم این را تعارض بگذارید و حکم تراحم را بر آن بار کنید، می خواهید از اول بگویید: این تعارض نیست، این دو استصحاب متزاحم است، مثل دو دلیل لفظی متزاحم، این هم دو استصحاب متزاحم است، و مسأله تخییر در اینجا مطرح می شود. این یک نوع که حسابش کنار می رود.

تعارض دو استصحاب به واسطه وجود علم اجمالی با توجه به تقدم و تأخر

اما نوع دوم آنجایی است که علت معارضه بین این دو استصحاب را این می بینیم که علم اجمالی داریم به اینکه حالت سابقه در یکی غیر معین از این دو منتقض شده است و این علم اجمالی است که ایجاد معارضه بین این دو استصحاب کرده است. می خواهیم دو استصحاب جاری کنیم اما علم اجمالی داریم که در یکی از اینها قطعاً حالت سابقه منتقض است. اینجا ابتداء دو صورت دارد:

یک وقت این است که بین این دو استصحاب و بین این دو تا شک، هیچ گونه سببیت و مسببیتی وجود ندارد مثل اکثر موارد علم اجمالی. اگر شما علم اجمالی پیدا کردید به اینکه یک نجاستی در یکی از این دو ظرفی که حالت سابقه هر دو، طهارت بوده است واقع شد، حالا می خواهید دو استصحاب طهارت جاری کنید، شک دارید که «هذا الظرف طاهر ام لا؟»، استصحاب طهارت است. «ذاک الظرف طاهر ام لا؟» استصحاب طهارت. ما می گوییم: این دو باهم متعارض است، برای اینکه ما علم اجمالی داریم که نجاستی با احد الانائین ملاقات کرد و ماء واقع در احد انائین را محکوم به نجاست کرد و

بین این دو شک و این دو استصحاب، هیچ گونه تقدّم و تأخّر و علّیت و معلولیت و سببیت و مسببیت مطرح نیست. استصحاب طهارت در این ظرف با استصحاب طهارت در آن ظرف هیچ گونه تقدّم و تأخّر ندارند.

اما یک وقت این است که در عین اینکه علم اجمالی به انتقاض حالت سابقه در یکی از دو استصحاب داریم، اما بین این دو استصحابها و بین این دو شکی که مجرای استصحاب است، تقدّم و تأخّر مطرح است، سببیت و مسببیت مطرح است. وقتی که مسأله سببیت و مسببیت مطرح است، ما می بینیم که سه جور سببیت و مسببیت داریم:

یک سببیت و مسببیت شرعی، یک سببیت و مسببیت عقلیه، یک سببیت و مسببیت عادی که تقدّم و تأخّر بین این دو استصحاب، سه جور تصور می شود.

سببیت و مسببیت شرعی، عادی، عقلی

اما تقدّم و تأخّر شرعی، مثل همان مثال معروف: اگر یک لباس نجسی را به یک آب مشکوک الکزیه تطهیر کنند که حالت سابقه آن آب، کزیت بوده است، اینجا بعد از آنکه این لباس نجس به آب مشکوک الکزیه ای که حالت سابقه اش کزیت بوده تطهیر شد، ابتداء ما دو استصحاب داریم: یکی استصحاب کزیت که در ماء جریان پیدا می کند، یکی هم استصحاب بقای نجاست که در لباس جریان پیدا می کند. بین این دو استصحاب، تقدّم و تأخّر است و بین شکهای اینها سببیت و مسببیت است، برای اینکه اگر از ما سؤال کردند: چرا شک داری که این لباس تو پاک شد یا نه؟ می گوییم: برای اینکه شک دارم که آن آبی که این لباس با آن تطهیر شد، آیا کز بود یا کز نبود؟ پس بین این دو، تقدّم و تأخّر شرعی مطرح است.

این دو استصحاب ابتداء باهم تعارض دارند برای اینکه نمی شود از طرفی حکم کنیم به اینکه آن آب بر کزیت باقی است، و از طرف دیگر حکم کنیم به اینکه لباس بر نجاست باقی است زیرا ما یقین داریم که حالت سابقه در یکی از این دو منتقض شده است، برای اینکه اگر آب کزیتش منتقض شده باشد، این لباس بر نجاست باقی است، اما اگر آب به کزیتش باقی بود، لازمه اش طهارت لباس است و معنای طهارت لباس، انتقاض حالت سابقه نجاست در لباس است. پس ما یقین داریم که حالت سابقه در ماء یا در لباس بلاشکال انتقاض پیدا کرده است و همین علم اجمالی به انتقاض است که بین این دو

استصحابها ایجاد معارضه و تنافی کرده است. این سببیت و مسببیت شرعیه است.

اما سببیت و مسببیت عادیه مثل حیات زید و نبات لحيه زید. فرض کنید موقعی که از پیش شما رفت لحيه او روئیده نشده بود، حالا یک سال گذشت، بعد از یک سال، شما دو تا شک دارید: شک می کنید که نبات لحيه برای او پیدا شده است یا نه و منشأ شک شما در اینکه نبات لحيه برایش پیدا شده است یا نه، این است که نمی دانید که حیاتش باقی است یا نه. اینجا دو استصحاب متعارض داریم: یکی استصحاب بقای حیات زید و یکی استصحاب عدم نبات لحيه زید. حالت سابقه هر دو محفوظ است، اما ما یقین داریم که بین این دو جمع نمی شود. اگر حیات زید بقا پیدا کرده است، عادتاً نبات لحيه هم همراهش هست و اگر نبات لحيه تحقق پیدا نکرده است، چون شک ما مسبب از حیاتش است، پس حیاتی در کار نبوده است و موتی برای او پیش آمده است.

سببیت و مسببیت عقلیه هم مثل حرارت و آتش اگر در یک جایی فرض کنیم استصحاب بقای یکی و عدم دیگری را، مثلاً فرض کنیم آتش تحقق داشته است و در آن اوائلش حرارتی نبوده است، حالا شما دور شدید شک می کنید که حرارت پیدا شد یا نه، منشأش این است که آیا آتش در آنجا باقی هست یا نه؟ از طرفی استصحاب بقای آتش را جاری کنید، از طرفی استصحاب عدم حرارت را جاری کنید، با اینکه شک در بقاء حرارت مسبب از شک در بقای آتش است، و سببیت و مسببیت اینها، سببیت و مسببیت عقلی است. پس ما در سه مورد باید بحث کنیم: یکی در آنجایی که در تعارض هیچ سببیت و مسببیتی نباشد، مثل اطراف علم اجمالی بدون سببیت و مسببیت. یکی در آنجایی که سببیت و مسببیت شرعیه باشد. یکی هم آنجایی که سببیت و مسببیت عقلیه باشد.

بینیم که تعارض بین استصحابین در این سه مورد حکمش چیست؟

پرسش:

۱ - مقتضای دقت در عنوان علم و عدم علم در اصول عملیه چیست؟

۲ - مقصود از علم در اصول عملیه چه علمی است؟

۳ - دلیل تقدم استصحاب بر براءت شرعیه چیست؟

۴ - در تعارض بین دو استصحاب چند صورت تصور می شود؟ توضیح دهید.

۵ - انواع سببیت و مسببیت دو استصحاب را نسبت به هم بیان کنید.

فهرست مطالب

مباحث اصول عملیه ۵

استصحاب ۵

استصحاب وجودی و استصحاب عدمی ۷

درس چهارصد و چهل و یکم ۷

جریان استصحاب وجودی ۷

فرق نظر استاد با فاضل نراقی در تعارض استصحاب عدمی با وجودی ۸

بیان معنای تعارض بالعرض ۹

مراد فاضل نراقی (ره) از تعارض استصحاب عدمی با وجودی ۹

جمع استصحاب وجودی با استصحاب عدمی ۱۰

توضیحی درباره معنای اطلاق ۱۲

تغایر موضوع بلحاظ وجود یا عدم قید ۱۳

استصحاب تعلیقی ۱۶

درس چهارصد و چهل و دوم ۱۶

اشکال مشترک در استصحاب تنجیزی و تعلیقی: عدم اتحاد موضوع ۱۸

مانعیت تعلیق از جریان استصحاب ۱۹

تعلیق موضوع یک حکم ۲۰

سببیت یا تعلیق در معنای «ان جائك زید فاکرمه» ۲۰

تشابه ملازمه جعل و انشا با سببیت شرعیه ۲۲

درس چهارصد و چهل و سوم ۲۴

راه پیدا شدن تعلیق و بیان تعلیق شرعی ۲۴

فرق تعلیق شرعی با تعلیق عرفی ۲۵

شک در جریان استصحاب با تغییرات در موضوع ۲۷

لزوم یقین فعلی و شک فعلی در «لا تنقض» ۲۸

مانعیت تعلیقیت از جریان استصحاب ۳۰

درس چهارصد و چهل و چهارم ۳۳

اشکال تعدد عنوان در استصحاب تعلیقی ۳۳

معلق بودن، مانع از جریان استصحاب ۳۴

جعل حکم وجوب تعلیقی با حکم شارع ۳۵

ص: ۵۹۱

مراد از فعلیت در حکم شرعی و انواع حکم شرعی ۳۶

منشأ شک در بقای حکم تعلیقی شرعی ۳۷

عدم لزوم تعلق یقین به حکم تنجیزی ۳۹

پیدا شدن شک با تغیر حال موضوع ۴۰

حکم شرعی، موضوع وجوب اطاعت از نظر عقل ۴۱

درس چهارصد و چهل و پنجم ۴۳

کلام محقق نائینی (ره) در مورد مستصحب و انواع آن ۴۳

تصور شک در بقای حکم کلی از نظر مرحوم نائینی (ره) ۴۶

بیان مرحوم نائینی (ره) در مورد عدم جریان استصحاب تعلیقی ۴۷

معنای استصحاب صحت تأهلیه و جریان آن بر مبنای شیخ انصاری (ره) ۴۹

عدم جریان استصحاب صحت تأهلیه بر مبنای مرحوم نائینی (ره) ۵۰

استصحاب تعلیقی ۵۲

درس چهارصد و چهل و ششم ۵۲

تعریف استصحاب تعلیقی در کلام محقق نائینی (ره) ۵۲

مراد از استصحاب تعلیقی و مختار استاد ۵۴

کلام محقق نائینی (ره) در ردّ واجب مشروط ۵۵

توجه به ثبوت و تحقق هر حکمی به تناسب خودش ۵۷

زمان تحقق و فعلیت حکم ۵۸

ردّ استصحاب تعلیقی در بیان محقق نائینی (ره) ۵۸

درس چهارصد و چهل و هفتم ۶۱

راه مرحوم شیخ(ره) برای حل مسأله استصحاب تعلیقی ۶۱

حل مشکل استصحاب تعلیقی از راه استصحاب تنجیزی ۶۲

باقی بودن اشکال در استصحاب تعلیقی به نظر مرحوم نائینی(ره) ۶۴

جواز استصحاب بقای سببیت با مجعول شرعی بودن سبب ۶۵

شبهه مثبتیت و ارتباط آن با نظر امام(ره) ۶۵

اشکال به مرحوم شیخ(ره) در منشأ انتزاع سببیت ۶۶

اشکال محقق نائینی(ره) به شیخ(ره) در استصحاب تعلیقی ۶۸

درس چهارصد و چهل و هشتم ۷۰

تعارض دائمی استصحاب تنجیزی در مقابل جریان استصحاب تعلیقی ۷۰

حکومت استصحاب تعلیقی بر استصحاب تنجیزی از نظر شیخ(ره) ۷۲

سببیت؛ علت حکومت استصحاب تعلیقی بر استصحاب تنجیزی ۷۳

علت بودن سببیت در حکومت استصحاب تعلیقی بر تنجیزی ۷۵

ص: ۵۹۲

درس چهارصد و چهل و نهم ۸۰

بیان بعض الاعلام راجع به کلام مرحوم آخوند(ره) در استصحاب تعلیقی ۸۰

عدم تعارض میان استصحاب تعلیقی و استصحاب تنجیزی در کفایه ۸۳

وجود تعارض میان دو استصحاب تعلیقی و تنجیزی ۸۴

تقدم اصل سببی بر مسببی در صورت تعارض ۸۵

نظر استاد در تقدم اصل سببی بر مسببی در صورت تعارض استصحابین ۸۷

درس چهارصد و پنجاهم ۸۹

بیان حضرت امام(ره) در قبول حکومت استصحاب تنجیزی ۸۹

معنای حاکمیت استصحاب در سبب بر استصحاب در مسبب ۹۱

عبارات مختلف در تردید برای اثبات یک نوع تردید ۹۲

تبدل حکم تعلیقی به یک حکم فعلی ۹۵

درس چهارصد و پنجاه و یکم ۹۷

منشأ واحد برای شک در صورت تعارض استصحابین ۹۷

زمان جریان استصحاب تنجیزی ۹۸

مفاد دلیل در استصحاب تعلیقی ۱۰۱

شرعی بودن ترتب حکم فعلی، بعد از معلق علیه بر حکم تعلیقی شرعی ۱۰۳

اصالت عدم تحقق حکم جدید و استصحاب اباحه بعد الغلیان ۱۰۵

استصحاب احکام شرایع سابقه ۱۰۷

درس چهارصد و پنجاه و دوم ۱۰۷

استصحاب عدم نسخ در رابطه با شریعت اسلام ۱۰۷

اشکالات در جریان استصحاب عدم نسخ ۱۰۹

جواب شیخ (ره) از اشکالات در جریان استصحاب عدم نسخ ۱۱۰

اشکال حضرت امام (ره) به استصحاب شریعت سابقه ۱۱۳

درس چهارصد و پنجاه و سوم ۱۱۶

اشکال بعضی الاعلام به جریان استصحاب در همه شرایع ۱۱۷

اختصاص یا عدم اختصاص حکم به حاضرین ۱۱۸

ردّ کلام بعضی الاعلام و دلیل بر جریان استصحاب عدم نسخ ۱۲۰

محل و شرایط جریان استصحاب عدم نسخ ۱۲۰

معنای حقیقی نسخ ۱۲۲

اشکال به عدم تمامیت ارکان استصحاب ۱۲۳

درس چهارصد و پنجاه و چهارم ۱۲۵

اشکالات در استصحاب عدم نسخ ۱۲۵

ص: ۵۹۳

مراد از ناسخیت بالکلیه ۱۲۶

اشکال مرحوم نائینی(ره) در استصحاب عدم نسخ با شک در نسخ ۱۲۷

اشکال استصحاب عدم نسخ با وجود علم اجمالی ۱۳۰

درس چهارصد و پنجاه و پنجم ۱۳۳

عدم حجیت مثبتات اصول و حجیت مثبتات امارات ۱۳۳

اشکال جریان استصحاب در موضوع بدون حکم ۱۳۵

جریان استصحاب با وجود اثر شرعی برای لازم عقلی ۱۳۷

علت عدم جریان استصحاب در خود لوازم عادی و عقلی ۱۳۸

کلام مرحوم آخوند(ره) در وجه فرق میان امارات و اصول ۱۴۰

درس چهارصد و پنجاه و ششم ۱۴۲

عدم تحقق مقدمات حکمت در ادله اصول از نظر مرحوم آخوند(ره) ۱۴۲

دو مبنا در باب امارات و مختار استاد ۱۴۴

ظن به لازم و ملزوم و ملازم ۱۴۵

حجیت امارات؛ تعبدیه یا امضاییه ۱۴۷

حجیت مثبتات اصول ۱۵۰

درس چهارصد و پنجاه و هفتم ۱۵۰

عدم فرق میان امارات و اصول در مثبتات ۱۵۰

کلام مرحوم نائینی(ره) در علیت حجیت مثبتات امارات ۱۵۱

کلام مرحوم آخوند(ره) در حجیت مثبتات اصول ۱۵۳

استدلال مرحوم شیخ انصاری(ره) در وحدت لازم و ملزوم و ملازم ۱۵۵

اثر شرعی و خلط آن در کلام حضرت امام (ره) ۱۵۸

درس چهارصد و پنجاه و هشتم ۱۶۰

ترتیب اثر شرعی بر لازم عقلی یا لازم عادی با استصحاب ۱۶۰

تحقق یقین به اصل شیء و لازم و ملزوم و ملازم آن ۱۶۱

احتمالات دوگانه در معنای لا تنقض و مختار شیخ (ره) ۱۶۳

شبهه موضوعیت داشتن یقین و پاسخ استاد ۱۶۵

مراد از یقین در لا تنقض الیقین ۱۶۷

عدم ترتیب آثار لوازم بر «لا تنقض الیقین بالشک» ۱۶۸

درس چهارصد و پنجاه و نهم ۱۷۱

عدم ترتیب آثار شرعیه بنابر معانی دوگانه «لا تنقض» ۱۷۱

عدم ارتباط «لا تنقض الیقین بالشک» به لوازم عقلیه و عادی ۱۷۲

اشکال استاد به مرحوم آخوند (ره) در ابتدای مسأله بر اطلاق ۱۷۳

ص: ۵۹۴

اشکال به مرحوم شیخ (ره) در عدم قابلیت جعل تشریحی در لوازم ۱۷۵

خروج تخصصی آثار شرعیۀ لوازم عقلی و لوازم عادی از لا تنقض ۱۷۶

اثر شرعی دوم موضوع برای اثر شرعی و جریان استصحاب ۱۷۷

جریان استصحاب و ترتب اثر شرعی دوم ۱۷۹

درس چهارصد و شصتم ۱۸۱

بیان اشکال در موضوع اثر شرعی دوم یعنی لازم شرعی ۱۸۱

امکان ثبوت حکم و موضوع با «لا تنقض الیقین بالشک» ۱۸۳

عدم شمول ادله حجیت خبر واحد به اخبار مع الواسطه ۱۸۴

الغاء خصوصیت یا تنقیح مناط، راهی برای شمول ادله حجیت خبر واحد ۱۸۵

لزوم حفظ عنوان موضوع در قضیه حقیقه ۱۸۷

درس چهارصد و شصت و یکم ۱۹۰

اشکال بر لا تنقض؛ لزوم اثبات حکم و موضوع باهم ۱۹۰

نظر مرحوم آخوند (ره) در جعل حکم مماثل در موضوعات مثل احکام ۱۹۱

عدم فرق میان جریان استصحاب در حکم و موضوع ۱۹۳

تعبد به وجود موضوع؛ مفاد استصحاب الموضوع ۱۹۴

پاسخ استاد به عدم جریان استصحاب در موضوعات ۱۹۶

درس چهارصد و شصت و دوم ۱۹۹

اثبات آثار دوم و سوم و... بدلیل استصحاب در موضوع اول ۱۹۹

فرق جریان لوازم عقلیه و آثار شرعیه بر لوازم عقلیه، با لوازم شرعیه ۲۰۱

عناوین در آثار بر لوازم در اصل مثبت ۲۰۳

جریان استصحاب، آثار شرعی مترتب بر لوازم لوازم ۲۰۵

درس چهارصد و شصت و سوم ۲۰۷

خفای واسطه؛ مورد استثنای از اصل مثبت ۲۰۷

فرق نظر تحقیقی و مسامحی عرف با نظر عقل در خفای واسطه ۲۰۸

مناقشه استاد در مثال حضرت امام(ره) برای واسطه خفی ۲۰۹

بیان توجه شارع به دید عرفی و قبول آن ۲۱۱

مراد از معنای خفای واسطه از نظر عرف ۲۱۳

درس چهارصد و شصت و چهارم ۲۱۶

کلام مرحوم شیخ(ره) در مورد استثنای واسطه خفیه ۲۱۶

بیان مشکل در مسأله یوم الشک و نظایر آن ۲۱۸

راه حل مرحوم شیخ(ره) برای خفای واسطه ۲۲۰

مراد از اول بودن و مرکب یا بسیط بودن آن ۲۲۱

ص: ۵۹۵

راه حل مرحوم نایینی (ره) برای مشکله در اول بودن ۲۲۲

راه حل حضرت امام (ره) برای اشکال در اول بودن ۲۲۳

نکات در اصل مثبت ۲۲۵

درس چهارصد و شصت و پنجم ۲۲۵

نظر مرحوم آخوند (ره) در واسطه در ترتب اثر بر مستصحب ۲۲۵

حکم موارد برزخ میان استصحاب و اصل مثبت ۲۲۶

تفصیل محقق خراسانی (ره) در موارد بین استصحاب و اصل مثبت ۲۲۸

فرق میان محمول بالضمیمه و خارج محمول ۲۲۹

نظر آخوند (ره) در تفصیل میان محمول بالضمیمه و خارج محمول ۲۳۰

درس چهارصد و شصت و هشتم ۲۳۳

کلی بودن عناوین ذاتیه منطبق بر مستصحب و عناوین عرضی ۲۳۳

اثر اتحاد وجودی میان کلی و فرد از دید مرحوم آخوند (ره) ۲۳۵

ردّ استاد بر مرحوم آخوند (ره) برای اثر اتحاد وجودی کلی و فرد ۲۳۵

عدم امکان ترتیب اثر بر کلی برای فرد ۲۳۷

راه حل بعضی الاعلام برای ترتیب اثر بر فرد ۲۳۸

اشکال استاد به بعضی الاعلام برای ترتیب اثر بر فرد ۲۳۹

راه حل حضرت امام (ره)؛ کلی متشخص در خارج ۲۴۰

درس چهارصد و شصت و هفتم ۲۴۲

راه حل حضرت امام (ره)؛ کلی متشخص در خارج ۲۴۲

فرق کلام حضرت امام (ره) با دیگران در ترتب آثار ۲۴۳

بیان استاد در لزوم جریان استصحاب در کلی ۲۴۵

اشکال استاد به تفصیل آخوند(ره) بین خارج محمول و محمول بالضمیمه ۲۴۸

فرق بین استصحاب ملکیت و استصحاب عدالت در ترتب آثار کلی ۲۴۹

درس چهارصد و شصت و هشتم ۲۵۲

عدم جریان استصحاب فرد برای ترتیب آثار کلی در محمول بالضمیمه ۲۵۲

فرق بین خارج محمول و محمول بالضمیمه بنابر احتمالات مختلف ۲۵۴

لزوم مستصحب بودن حکم شرعی یا موضوع شرعی ۲۵۶

اکتفای در اضافه به شارع در جریان استصحاب ۲۵۷

نتیجه استصحاب موضوعی؛ روشن شدن حکم ۲۵۸

درس چهارصد و شصت و نهم ۲۶۰

عدم لزوم مستصحب از مجعول بالاستقلال ۲۶۰

اشکال به استفاده لازمه عقلی از استصحاب ۲۶۲

ص: ۵۹۶

جواب مرحوم آخوند(ره) بنابر ترتب اثر شرطیت ۲۶۴

امکان فرق میان شرط و مانع و پاسخ به آن ۲۶۵

بیان روایات در عدم فرق میان مانع و شرط ۲۶۶

درس چهارصد و هفتادم ۲۶۸

جریان استصحاب با اثر شرعی مترتب بر وجود شرط ۲۶۸

کلام حضرت امام(ره) در مورد اثر شرعی مترتب بر وجود شرط ۲۶۹

راه حل بعضی الاعلام برای اثر شرعی مترتب بر وجود شرط ۲۷۰

جریان استصحاب در مطلق شرط ۲۷۱

جریان قاعده لا تنقض در موارد اثر شرعی ۲۷۲

استصحاب شرط ۲۷۳

جریان استصحاب طهارت در موارد دارای اثر شرعی ۲۷۵

درس چهارصد و هفتاد و یکم ۲۷۷

عدم لزوم بودن مستصحب حکم شرعی یا موضوع آن در استصحابات عدمیه ۲۷۷

عدم کفایت مأموریه با استصحاب و قاعده فراغ و تجاوز، از نظر عقل ۲۷۹

برگشت قاعده فراغ و تجاوز و استصحاب به مقام جعل ۲۸۰

اشکال جریان استصحاب عدم مانع ۲۸۱

جواز استصحاب عدمی از نظر مرحوم آخوند(ره) ۲۸۲

درس چهارصد و هفتاد و دوم ۲۸۵

کلام مرحوم آخوند(ره) در عدم ترتب آثار غیر شرعی ۲۸۵

تحقق ملزوم در صورت ثبوت بقای مستصحب با استصحاب ۲۸۶

ثبوت برخی آثار غیر شرعی با استصحاب ۲۸۷

تسامح در اثبات لوازم غیر شرعی با استصحاب از نظر حضرت امام (ره) ۲۸۸

حکم طریقی راهی برای تحفظ بر واقع ۲۸۹

توجه به بقای مستصحب در زمان لاحق در استصحاب ۲۹۲

درس چهارصد و هفتاد و سوم ۲۹۴

تقدم و تأخر در رابطه با اجزای زمان در حادث واحد یا حادثین ۲۹۴

جریان استصحاب با فرض حادث واحد مسلم ۲۹۵

عناوین مختلف و جریان استصحاب در آنها ۲۹۶

اصالت تأخر حادث و بنای آن بر تسامح ۲۹۷

کلام بعضی الاعلام در جواز مرکب بودن موضوع ۳۰۰

درس چهارصد و هفتاد و چهارم ۳۰۳

صور مختلف دو حادث معلوم الحدوث ۳۰۳

ص: ۵۹۷

فرض دو حادث معلوم الحدوث و مجهول التاريخ ۳۰۴

فرق وجود خاص به نحو كان تامه و ناقصه ۳۰۵

موضوعیت ترتب اثر بر وجود خاص ۳۰۶

صورت اثر وجود خاص در احد الحادین ۳۰۷

تعارض استصحابها در صورت تقدم و تأخر و تقارن اثر ۳۰۹

عدم منع از جریان دو استصحاب با فرض حمل اثر بر تقدم و تأخر ۳۱۰

ملاک در جریان استصحابهای مختلفه ۳۱۱

درس چهارصد و هفتاد و پنجم ۳۱۳

بیان تحقق فاعل در كان تامه و اتصاف موضوع به محمول در ناقصه ۳۱۳

نفی ترتب اثر؛ نتیجه استصحاب عدمی ۳۱۴

جریان استصحاب با كان تامه و عدم جریان آن با ناقصه ۳۱۶

اشکال به مرحوم آخوند(ره) در عدم جریان استصحاب با كان ناقصه ۳۱۸

فرق لیس تامه یا عدم محمولی با لیس ناقصه یا عدم نعنی ۳۲۰

درس چهارصد و هفتاد و ششم ۳۲۲

عدم جریان دو استصحاب عدمی به نظر مرحوم آخوند(ره) ۳۲۲

تعارض دو استصحاب عدمی به نظر شیخ طوسی(ره) ۳۲۳

عدم جریان استصحاب عدمی در مورد موضوع اثر شرعی ۳۲۵

مراد از اتصال زمان شک به زمان یقین ۳۲۶

تمسک به عام در شبهه مصداقیه ۳۲۷

درس چهارصد و هفتاد و هفتم ۳۳۰

نظر مرحوم آخوند(ره) در مورد تردید در زمان شک به زمان یقین ۳۳۰

مورد جریان استصحاب عدم با فرض عدم مانع ۳۳۴

اشکال استاد به مرحوم آخوند(ره) در جریان استصحاب عدم ۳۳۵

دوران امر میان دو یقین ۳۳۶

شک در مورد یقین در دو قضیه تعلیقیه ۳۳۷

درس چهارصد و هفتاد و هشتم ۳۳۹

اشکال به مرحوم آخوند(ره) در تقسیم عناوین به واقعیه و خارجییه ۳۳۹

عدم جواز تمسک به شبهه مصداقی خود دلیل ۳۴۰

یقین و شک فعلی در جریان استصحاب ۳۴۱

اشکال به کلام مرحوم آخوند(ره) در عدم احراز اتصال شک به یقین ۳۴۲

ثمره عملیه بین فرمایش آخوند و شیخ در صورت اثر داشتن یک عدم ۳۴۳

فرق میان جریان استصحاب شخصی و استصحاب کلی ۳۴۶

ص: ۵۹۸

درس چهارصد و هفتاد و نهم ۳۴۸

عدم تردید در عناوین بلحاظ حال فعلی ۳۴۸

«نقض الیقین بالشک» در شک ساری ۳۴۹

عدم امکان دلالت لا تنقض بر حجیت استصحاب و قاعده یقین ۳۵۰

معنای تبدل شک به یقین در قاعده یقین ۳۵۲

عدم شبهه مصداقیه برای «لا تنقض» ۳۵۳

عدم جریان استصحاب با عدم فاصله میان زمان متیقن و مشکوک ۳۵۴

یقین به نقض حالت سابقه ۳۵۶

درس چهارصد و هشتادم ۳۵۸

مثال شبهه مصداقیه نقض یقین به شک از نظر محقق نائینی (ره) ۳۵۸

جریان استصحاب نجاست در تمام فروض مسأله از نظر صاحب عروه (ره) ۳۵۹

تفصیل در جریان اصل در اطراف علم اجمالی ۳۶۰

کلام محقق نائینی (ره) نسبت به فروض علم اجمالی در محل بحث ۳۶۱

عدم تطبیق معنای شبهه مصداقیه بر ما نحن فیه ۳۶۳

خلط بین متیقن و یقین در کلام محقق نائینی (ره) ۳۶۴

درس چهارصد و هشتاد و یکم ۳۶۷

احتمال احراز انفصال بین زمان یقین و شک در کلام مرحوم آخوند ۳۶۷

عدم تناسب احتمال احراز انفصال با ظاهر کلام مرحوم آخوند ۳۶۹

مقتضای ملاک قرار دادن حال استصحاب ۳۷۰

عدم جریان استصحاب در صورت وجود یقین به حالت سابقه ۳۷۱

وجود تهافت بین صدر و ذیل کلام امام(ره) ۳۷۲

درس چهارصد و هشتاد و دوم ۳۷۵

حکم معلوم بودن تاریخ یکی از حادثین و مجهول بودن دیگری ۳۷۶

استصحاب در حادثین؛ یکی معلوم و یکی مجهول، از نظر مرحوم آخوند ۳۷۷

اشکال در جریان استصحاب عدم در مجهول التاريخ ۳۷۸

مثال برای اثر عدم معلوم در زمان مجهول ۳۷۹

جریان استصحاب در اثر داشتن عدم معلوم در زمان مجهول ۳۸۱

درس چهارصد و هشتاد و سوم ۳۸۳

جریان استصحاب در صورت تحقق دو حالت متضاد مجهولی التاريخ ۳۸۳

کلام مرحوم محقق(ره) در تحقق دو حالت متضاد مجهولی التاريخ ۳۸۴

خصوصیات محل بحث در دو حالت متضاد مجهولی التاريخ ۳۸۶

مقدمه اول؛ عدم تأثیر حدث دوم در نقض طهارت ۳۸۶

ص: ۵۹۹

مقدمه دوم؛ عدم لزوم تکرار طهارت به تکرار حدث ۳۸۷

دلیل پذیرش قول صاحب معتبر در ما نحن فيه ۳۸۷

شرط تنجز علم اجمالی و ارتباط آن به مقام ۳۸۸

حکم وجود حالت سابقه طهارت، علی الحالتین ۳۸۹

درس چهارصد و هشتاد و چهارم ۳۹۲

فرق بین مسأله تعاقب حالتین با مسأله حادثین ۳۹۲

تعاقب حالتین؛ یکی معلوم و دیگری مجهول ۳۹۳

حکم معلوم بودن تاریخ طهارت ۳۹۴

دلیل عدم جریان استصحاب در مورد معلوم بودن تاریخ طهارت ۳۹۵

حکم معلوم بودن تاریخ حدث ۳۹۶

حکم معلوم بودن تاریخ طهارت دوم ۳۹۸

حکم مجهول بودن تاریخ طهارت دوم ۳۹۹

تنبیهات استصحاب ۴۰۱

درس چهارصد و هشتاد و پنجم ۴۰۱

بررسی امکان جریان استصحاب در امور اعتقادیه ۴۰۱

جریان استصحاب در امور اعتقادیه با حفظ ضوابط استصحاب ۴۰۲

ضابطه استصحاب ۴۰۳

تقسیم امور اعتقادیه از نظر مرحوم آخوند(ره) ۴۰۴

جریان استصحاب در امر اول از امور اعتقادیه نزد مرحوم آخوند ۴۰۵

امکان جریان استصحاب حکمی در قسم دوم از امور اعتقادیه نزد آخوند(ره) ۴۰۵

دلیل عدم جریان استصحاب موضوعی در امور اعتقادیه ۴۰۶

مجعول بودن منصب نبوت و امامت ۴۰۷

درس چهارصد و هشتاد و ششم ۴۰۹

تمسک به استصحاب نبوت موسی و عیسی (علیهما السلام) ۴۰۹

کیفیت تمسک اهل کتاب به استصحاب نبوت برای خودش ۴۱۰

لزوم فحص در تمسک به اصول عملیه در شبهات حکمیه ۴۱۰

عدم دلیل بر حجیت استصحاب نزد کتابی ۴۱۲

بطالان تمسک به استصحاب نبوت برای الزام مسلمانان ۴۱۳

طریق یقین به نبوت موسی و عیسی (علیهما السلام) نزد مسلمانان ۴۱۴

اشکال شیخ انصاری (ره) به استصحاب کلی موسی و عیسی (علیهما السلام) ۴۱۶

درس چهارصد و هشتاد و هفتم ۴۱۷

بررسی تمسک به استصحاب در عام افرادی و ازمانی ۴۱۷

ص: ۶۰۰

تفصیل شیخ(ره) در رجوع به استصحاب در عام ازمائی و افرادی ۴۱۸

شبهات مسأله مورد بحث به مسأله وجوب روزه در ماه رمضان ۴۱۹

تفصیل مرحوم آخوند(ره) در عام ازمائی و افرادی از نظر جریان استصحاب ۴۲۱

مصادق تفصیل مرحوم آخوند(ره) در فقه ۴۲۳

درس چهارصد و هشتاد و هشتم ۴۲۶

اخذ زمان در دلیل خاص به نحو قیدیت و در عام به نحو عام استغراقی ۴۲۶

اخذ زمان در دلیل عام به نحو عام استغراقی و در دلیل خاص به نحو ظرفیت ۴۲۷

اخذ زمان در دلیل خاص به نحو قیدیت و در دلیل عام به نحو عمومی ۴۲۸

لزوم رجوع به دلیل عام در تمام فروض نزد امام(ره) ۴۳۰

خروج عنوان دوام و استمرار از عام استغراقی و عمومی ۴۳۱

امکان استفاده عموم زمانی از طریق اطلاق دلیل ۴۳۲

تقدم و تأخر بین عموم ازمائی و عموم افرادی از نظر امام(ره) ۴۳۳

درس چهارصد و هشتاد و نهم ۴۳۵

فرعیت عموم ازمائی بر عموم افرادی ۴۳۵

تخصیص عموم افرادی ۴۳۶

تخصیص عموم ازمائی ۴۳۷

لزوم رجوع به عموم ازمائی در تمام صور مسأله از نظر امام(ره) ۴۳۸

دلیل رجوع به عموم ازمائی در صورت استقلال زمان ۴۳۹

دلیل رجوع به عموم ازمائی در صورت تصریح به قید استمرار ۴۴۰

درس چهارصد و نودم ۴۴۳

موارد استمرار زمانی از راه اطلاق ۴۴۳

تمرکز بحث بر روی تقیید اطلاق زمانی ۴۴۵

اشکال طولیت افراد زمان در اطلاق زمانی ۴۴۶

عدم دلالت اطلاق بر جامعیت افراد ۴۴۸

عدم تفاوت بین استمرار مستفاد از لفظ با استمرار مستفاده از مقدمات حکمت ۴۴۹

درس چهارصد و نود و یکم ۴۵۱

تفصیل محقق نائینی (ره) نسبت به عموم ازمانی ۴۵۱

دلیل تفصیل محقق نائینی (ره) نسبت به عموم ازمانی ۴۵۲

تطبیق تفصیل محقق نائینی (ره) بر محل بحث ۴۵۳

امکان تمسک به عموم ازمانی در صورت تعلق به حکم یا متعلق ۴۵۵

درس چهارصد و نود و دوم ۴۵۸

لزوم تفصیل بین رجوع به عام و رجوع به استصحاب ۴۵۸

ص: ۶۰۱

دلیل تفصیل بین رجوع به عام و رجوع به استصحاب ۴۵۹

مقتضای علم اجمالی به تخصیص عموم ازمانی یا عموم افرادی ۴۶۱

عدم تعارض بین اصاله العموم افرادی و ازمانی به خاطر تفاوت رتبه ۴۶۲

لازمه توجه به مجرای اصاله العموم نزد عقلا ۴۶۳

درس چهارصد و نود و سوم ۴۶۷

مقتضای رجوع به عقلا در مورد اجرای اصاله العموم و اصاله الاطلاق ۴۶۷

تطبیق بنای عقلا در اصاله العموم و اصاله الاطلاق بر محل بحث ۴۶۹

وجود علم اجمالی به از بین رفتن عموم یا اطلاق ۴۶۹

شرط تعارض دو اصل یا دو دلیل ۴۷۱

دلیل جریان اصاله العموم فی نفسه در محل بحث ۴۷۱

فرق بین اصاله العموم و اصاله الاطلاق ۴۷۳

درس چهارصد و نود و چهارم ۴۷۵

مراد از معنای شک در باب استصحاب ۴۷۵

مقتضای مقابله یقین و شک در روایات استصحاب ۴۷۷

معنای «و لکن تنقضه بیقین آخر» ۴۷۷

لازمه جریان استصحاب در مؤذای امارات ۴۷۹

مقصود از یقین در روایات لا تنقض ۴۸۰

درس چهارصد و نود و پنجم ۴۸۳

عدم ارتباط کلمه نقض به متیقن ۴۸۳

مقتضای مبنای شیخ در معنای «لا تنقض الیقین بالشک» ۴۸۵

مراد از شک در روایات استصحاب، و اجماع بر آن ۴۸۶

اشکال تمسک شیخ(ره) به اجماع در ما نحن فیه ۴۸۷

کالعدم بودن وجود ظن غیر معتبر ۴۸۸

از بین نرفتن ظن در صورت عدم اعتبار آن ۴۸۹

لزوم تعلق شک و یقین به یک موضوع ۴۹۱

درس چهارصد و نود و ششم ۴۹۲

اعتبار بقای موضوع در استصحاب ۴۹۲

معنای بقای موضوع ۴۹۳

معنای بقای موضوع از نظر شیخ انصاری(ره) ۴۹۴

خلط بین وجود ذهنی و وجود خارجی در کلام شیخ انصاری ۴۹۵

لزوم تعلق یقین و شک به مفاهیم تصدیقیه ۴۹۷

لازمه تعلق اوصاف نفسانیه به معانی تصدیقیه ۴۹۸

ص: ۶۰۲

درس چهارصد و نود و هفتم ۵۰۰

مقتضای دقت در دلیل استصحاب ۵۰۰

مغایرت زمانی بین موضوع و محمول در باب استصحاب ۵۰۱

کلام محقق خراسانی (ره) در معنای بقای موضوع و اشکالات آن ۵۰۲

شرطیت وحدت موضوع در باب استصحاب ۵۰۳

دلیل عقلی شیخ (ره) بر اعتبار بقای موضوع ۵۰۵

عدم اعتبار دلیل عقلی در باب استصحاب شرعی ۵۰۷

عدم حکم شارع به بقای موضوع ۵۰۷

درس چهارصد و نود و هشتم ۵۰۹

طریق احراز اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در باب استصحاب ۵۰۹

محل اشکال در تحصیل اتحاد قضیتین در باب استصحاب ۵۱۱

احراز اتحاد قضیتین به کمک استصحاب ۵۱۲

اشکال تحصیل اتحاد قضیتین به کمک استصحاب ۵۱۳

اثر استصحاب «زید حی» ۵۱۴

درس چهارصد و نود و نهم ۵۱۶

جواز احراز اتحاد قضیتین به کمک استصحاب از نظر محقق نایینی (ره) ۵۱۶

خروج کلام محقق نایینی (ره) از محل بحث ۵۱۷

تحریر محل بحث، شک در بقای موضوع ۵۱۸

حاکم به اتحاد بین قضیتین در باب استصحاب ۵۲۰

لزوم انسداد باب استصحاب در صورت حاکم قرار دادن عقل ۵۲۱

درس پانصدم ۵۲۴

مقتضای ظاهر کلام محقق خراسانی (ره) در محل بحث ۵۲۵

فرق بین عرف و لسان دلیل از نظر محقق خراسانی (ره) ۵۲۶

تفاوت عنب و زیب از نظر عرف ۵۲۸

عدم تفاوت بین لسان دلیل و عرف از نظر محقق نایینی (ره) ۵۲۹

فرق بین لسان دلیل و عرف در مثال «العنب اذا غلی یحرم» ۵۳۰

درس پانصد و یکم ۵۳۲

مقتضای مراجعه به عرف در فهم معنای دلیل ۵۳۲

وحدت موضوع قضیه متیقنه و مشکوکه در مسأله زیب از نظر عرف ۵۳۴

تطبیق بحث بر مثال «الماء المتغیر نجس» ۵۳۵

تفاوت بین اخذ موضوع از لسان دلیل و یا از عرف ۵۳۶

عدم داعی برای کلام مرحوم آخوند ۵۳۷

ص: ۶۰۳

راه به دست آوردن اتحاد قضیتین در باب استصحاب ۵۳۷

تقدم اماره بر استصحاب ۵۴۰

درس پانصد و دوم ۵۴۰

عدم جریان استصحاب با وجود اماره موافق یا مخالف ۵۴۰

بیان محقق خراسانی (ره) در علت تقدّم اماره بر استصحاب ۵۴۱

علت تقدّم «صدّق العادل» بر دلیل استصحاب ۵۴۳

لزوم دور از تخصیص «صدّق العادل» به دلیل استصحاب ۵۴۳

معنای حکومت از نظر محقق خراسانی (ره) ۵۴۴

بررسی ورود از راه جمع عرفی ۵۴۶

درس پانصد و سوم ۵۴۸

تقدّم یک دلیل بر دیگری به ملاک اقوائت ظهور ۵۴۹

تقدّم یک دلیل بر دیگری به ملاک حکومت ۵۵۱

عدم وجود معارضه و اقوائت ظهور در دلیل حاکم و محکوم ۵۵۲

علت تقدّم دلیل حاکم بر دلیل محکوم ۵۵۴

درس پانصد و چهارم ۵۵۶

بررسی معنای حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر ۵۵۶

عدم وجود تعارض بین دلیل حاکم و محکوم ۵۵۹

وسعت دایره حکومت ۵۵۹

ورود از نظر استقلال و عدم استقلالش نسبت به حکومت ۵۶۱

اتحاد ورود و حکومت از نظر ملاک تقدّم ۵۶۳

درس پانصد و پنجم ۵۶۴

انحصار ملاک تقدّم یک دلیل بر دلیل دیگر به دو مورد ۵۶۴

امکان تصور ملاک سوم برای تقدّم به نحو ورود ۵۶۵

اختصاص حکومت به ادله لفظیه ۵۶۷

جدا کردن ملاک حکومت از ملاک ورود در ادله لفظیه ۵۶۹

تقدّم دلیل خبر واحد بر دلیل استصحاب به نحو ورود ۵۷۰

تقدّم استصحاب بر سایر اصول عملیه ۵۷۲

درس پانصد و ششم ۵۷۲

فرق بین ورود، حکومت و تخصّص ۵۷۲

نقش تعبد در مسأله ورود و تخصّص ۵۷۳

علت تقدّم استصحاب بر سایر اصول عملیه ۵۷۳

دلیل تقدّم استصحاب بر برائت عقلیه ۵۷۵

ص: ۶۰۴

دلیل تقدّم استصحاب بر اصاله الاحتیاط ۵۷۶

علت تقدّم استصحاب بر اصاله التخییر ۵۷۷

تعارض بین دو استصحاب ۵۸۰

درس پانصد و هفتم ۵۸۰

دقت در عنوان علم و عدم علم در اصول عملیه ۵۸۰

مقصود از علم در اصول عملیه ۵۸۱

عدم بقای موضوع برائت شرعیه با وجود استصحاب ۵۸۳

بیان بودن دلیل استصحاب بر حکم ۵۸۳

تعارض بین استصحابین ۵۸۵

تعارض بین دو استصحاب به واسطه طرّو حالت جدید ۵۸۵

تعارض بین دو استصحاب به واسطه وجود علم اجمالی با توجه به تقدّم و تأخّر ۵۸۶

سببیت و مسببیت شرعی، عادی، عقلی ۵۸۷

ص: ۶۰۵

فهرست دروسها

مباحث اصول عملیه ۵

استصحاب ۵

استصحاب وجودی و استصحاب عدمی ۷

درس چهارصد و چهل و یکم ۷

استصحاب تعلیقی ۱۶

درس چهارصد و چهل و دوم ۱۶

درس چهارصد و چهل و سوم ۲۴

درس چهارصد و چهل و چهارم ۳۳

درس چهارصد و چهل و پنجم ۴۳

استصحاب تعلیقی ۵۲

درس چهارصد و چهل و ششم ۵۲

درس چهارصد و چهل و هفتم ۶۱

درس چهارصد و چهل و هشتم ۷۰

درس چهارصد و چهل و نهم ۸۰

درس چهارصد و پنجاهم ۸۹

درس چهارصد و پنجاه و یکم ۹۷

استصحاب احکام شرایع سابقه ۱۰۷

درس چهارصد و پنجاه و دوم ۱۰۷

درس چهارصد و پنجاه و سوم ۱۱۶

درس چهارصد و پنجاه و چهارم ۱۲۵

درس چهارصد و پنجاه و پنجم ۱۳۳

درس چهارصد و پنجاه و ششم ۱۴۲

حجیت مثبتات اصول ۱۵۰

درس چهارصد و پنجاه و هفتم ۱۵۰

درس چهارصد و پنجاه و هشتم ۱۶۰

درس چهارصد و پنجاه و نهم ۱۷۱

درس چهارصد و شصتم ۱۸۱

ص: ۶۰۶

درس چهارصد و شصت و یکم ۱۹۰

درس چهارصد و شصت و دوم ۱۹۹

درس چهارصد و شصت و سوم ۲۰۷

درس چهارصد و شصت و چهارم ۲۱۶

نکات در اصل مثبت ۲۲۵

درس چهارصد و شصت و پنجم ۲۲۵

درس چهارصد و شصت و ششم ۲۳۳

درس چهارصد و شصت و هفتم ۲۴۲

درس چهارصد و شصت و هشتم ۲۵۲

درس چهارصد و شصت و نهم ۲۶۰

درس چهارصد و هفتادم ۲۶۸

درس چهارصد و هفتاد و یکم ۲۷۷

درس چهارصد و هفتاد و دوم ۲۸۵

درس چهارصد و هفتاد و سوم ۲۹۴

درس چهارصد و هفتاد و چهارم ۳۰۳

درس چهارصد و هفتاد و پنجم ۳۱۳

درس چهارصد و هفتاد و ششم ۳۲۲

درس چهارصد و هفتاد و هفتم ۳۳۰

درس چهارصد و هفتاد و هشتم ۳۳۹

درس چهارصد و هفتاد و نهم ۳۴۸

درس چهارصد و هشتادم ۳۵۸

درس چهارصد و هشتاد و یکم ۳۶۷

درس چهارصد و هشتاد و دوم ۳۷۵

درس چهارصد و هشتاد و سوم ۳۸۳

درس چهارصد و هشتاد و چهارم ۳۹۲

تنیهای استصحاب ۴۰۱

درس چهارصد و هشتاد و پنجم ۴۰۱

درس چهارصد و هشتاد و ششم ۴۰۹

ص: ۶۰۷

درس چهارصد و هشتاد و هفتم ۴۱۷

درس چهارصد و هشتاد و هشتم ۴۲۶

درس چهارصد و هشتاد و نهم ۴۳۵

درس چهارصد و نودم ۴۴۳

درس چهارصد و نود و یکم ۴۵۱

درس چهارصد و نود و دوم ۴۵۸

درس چهارصد و نود و سوم ۴۶۷

درس چهارصد و نود و چهارم ۴۷۵

درس چهارصد و نود و پنجم ۴۸۳

درس چهارصد و نود و ششم ۴۹۲

درس چهارصد و نود و هفتم ۵۰۰

درس چهارصد و نود و هشتم ۵۰۹

درس چهارصد و نود و نهم ۵۱۶

درس پانصدم ۵۲۴

درس پانصد و یکم ۵۳۲

تقدم اماره بر استصحاب ۵۴۰

درس پانصد و دوم ۵۴۰

درس پانصد و سوم ۵۴۸

درس پانصد و چهارم ۵۵۶

درس پانصد و پنجم ۵۶۴

تقدّم استصحاب بر سایر اصول عملیه ۵۷۲

درس پانصد و ششم ۵۷۲

تعارض بین دو استصحاب ۵۸۰

درس پانصد و هفتم ۵۸۰

«و الحمد لله رب العالمین»

ص: ۶۰۸

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

